KURT BECK

Die Überwindung heidnisch-dämonischer Gottheiten durch die christlich-missionarische Botschaft

---

1952

Diss. Tübingen

Pfarrer Dr. phil. Kurt Beck

DIE ÜBERWINDUNG HEIDNISCH-DÄMONISCHER GOTTHEITEN DURCH DIE CHRISTLICH-MISSIONARISCHE BOTSCHAFT

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549610_0040

DIE ÜBERWINDUNG HEIDNISCH-DÄMONISCHER GOTTHEITEN DURCH DIE CHRISTLICH-MISSIONARISCHE BOTSCHAFT

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen
Evangelisch-Theologischen Fakultät der
Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von

PFARRER Dr. phil. KURT BECK

Oberhausen/Rhld.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Gedruckt mit Genehmigung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Dekan: Professor D. Elliger
Berichterstatter: Professor D. Rosenkranz
Mitberichterstatter: Professor D. Köberle

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juli 1952

Herstellung: VVA-DRUCK,
Vereinigte Verlagsanstalten Oberhausen/Rhld.

„Aber Gott sei gedankt,
der uns allezeit
Sieg gibt in Christo und offenbart den Geruch
seiner Erkenntnis durch uns an allen Orten."

2. Kor. 2,14

VORWORT

Ist es richtig, angesichts der heutigen Verkündigungs-Schwierigkeiten auf dem Missionsfeld von einer siegreichen „Überwindung" des Gestern, Heute und des Zukünftigen nichtchristlicher Religiosität zu sprechen? Wer könnte bestreiten, daß diese Frage im Augenblick einer so thematisch gekennzeichneten Arbeit berechtigt ist, weil sie der „missionarischen Situation" der Gegenwart entspricht.

Der 2. Weltkrieg und die ihm folgenden Jahre haben gewaltige Bewegungen nationaler Art besonders im Fernen Osten zum Abschluß gebracht und national-politische Veränderungen hervorgerufen, deren Bedeutung heute wohl erahnt, aber noch keineswegs abschließend übersehen wird. Aus unselbständigen Kolonialgebilden wurden gewaltige freie Machtbereiche, die von Männern ihrer Völker regiert und geführt werden. (Indien, Indonesien.) Das große Reich der Mitte (China) ringt immer noch (diese Bewegung ist seit 1911 noch nicht zur Ruhe gekommen) um die ihm eigene freiheitliche Gestaltung. Leider ist dieses Reich heute in den sogenannten „Kalten Krieg" der Sphären-Mächte geraten, die die Weltpolitik bestimmen. Der „schwarze Kontinent" (Afrika) ist mittelbar von diesen Bewegungen verschont geblieben, unmittelbar nimmt er an ihnen Anteil, indem der „ewige" Gegensatz zwischen „Schwarz und Weiß" die Lösung des Problems der national-politischen Gestaltung Afrikas („Afrika den Afrikanern") immer dringender werden läßt. Die Völker des Islams rückten nach dem ersten Weltkrieg von dem panislamischen Denken[1] ab und folgten einer durch den modernistischen Geist der 20er Jahre bestimmten Linie soziologischen Denkens und Gestaltens. Allerdings stellt man heute gerade in der Türkei ein Wiederaufleben orthodoxer Koran-Auslegung fest.

Das Zeitalter der Kolonialreiche und der kolonisatorischen Machtentfaltung scheint endgültig vorbei zu sein.

Es erhebt sich die Frage, welche Rückwirkungen diese Veränderungen auf die christliche Mission und das christlich-missionarische Bemühen haben. Die

[1] G. Simon: Islam und Christentum. S. 134/135; 147, 168.

Mission steht, wie so oft in ihrer Geschichte, wieder einmal vor einer geschichtlichen Bewährungsprobe. Es wird sich jetzt erweisen müssen, ob die gegnerische Behauptung zu Recht besteht, die christliche Mission arbeite nicht zur Ehre Gottes, vielmehr sei sie Mittel zu einem politischen Zweck gewesen. Es ist die alte Frage nach der politischen Zweckbestimmung missionarischen Bemühens, die immer noch, wenn auch vielfach im Verborgenen, bei den bislang unfreien Missionsvölkern eine beherrschende Rolle spielte. Neben grundsätzlichen Fragen dieser Art werden noch eine Reihe systematischer und organisatorischer Probleme durch die neue politische Situation der Missionskirche gestellt. Die sehnsüchtig erhoffte, vielfach unter großen Opfern errungene politisch-nationale Freiheit und Selbständigkeit wird zweifelsohne hier und da eine Wiederbelebung der Volks-Religiositäten zur Folge haben. Ich denke hier besonders an Indien und seinen ermordeten Führer Gandhi, dessen volks-religiös begründeter Widerstand diesem politisch-freiheitlichen Zweck dienen sollte und diente.

In einer solchen Situation will die vorliegende Arbeit eine Besinnung auf die Ursache und Zielsetzung und die mancherlei dazwischen liegenden Fragen christlich-missionarischer Verkündigung an der missionarischen Front in Vergangenheit, Gegenwart und für die Zukunft sein.

* * *

Es ist mir ein aufrichtiges Anliegen, auch an dieser Stelle Herrn Professor D. Dr. G. Rosenkranz, Tübingen, für die freundlichen Beratungen während des Entstehens dieser Arbeit herzlich zu danken.

INHALT

Seite

Einleitung 11

Erstes Kapitel:

Wesen und Erscheinungsformen heidnisch-dämonischer Gottheiten . . 15

Zweites Kapitel:

Die biblische Botschaft und die dämonischen Gottheiten 23

Drittes Kapitel:

Die christlich-missionarische Überwindung heidnischer Gottheitsvorstellungen durch die Methode der Antithese 40

Viertes Kapitel:

Die nichtchristlichen Gottheitsvorstellungen und der christliche Gott . 53

1. Die heidnische Sehnsucht nach gegenständlicher Schau dämonischer Gottheiten. — Die Offenbarung Gottes als unseres Vaters in Jesus Christus, unserem Herrn 53
2. Die Lokalisierung dämonischer Gottheiten. — Die Omnipraesenz des Christengottes 60
3. Die dämonischen Gottheiten der Vergeltung. — Der christliche Gott der Vergebung 64

Fünftes Kapitel:

Multiple heidnische Erlösungswege. — Christus, der Welt Heiland . . 70

Sechstes Kapitel:

Die nichtchristliche Vorstellung vom Leben nach dem Tode. — Der christliche Auferstehungsglaube 102

Schluß 121

Quellen- und Literaturangabe 123

Lebenslauf 135

EINLEITUNG

Daß der Mission heute noch in der offiziellen Kirche nicht die Beachtung geschenkt wird, die ihr zukommen muß, liegt zum Teil daran, daß auch in die Kirche jenes abendländische, heute weithin unberechtigte Überlegenheitsbewußtsein über andere Völker und Rassen einen völlig unbiblischen Eingang fand. Man hält es vielfach heute theologisch nicht für besonders wichtig, sich mit missions-theologischen Fragen zu befassen. Und doch gehört die Mission in hervorragender Weise zur Lebensäußerung der Kirche. Wo in einer Kirche diese Lebensäußerung nicht mehr ernst genommen wird, hat die Kirche ihre Vitalität verloren und führt ein beschauliches Verkümmerungsdasein. Das Wort des Landeskirchentages der Evangelisch-Reformierten Kirche in Nordwest-Deutschland zur Missionsaufgabe der Kirche ist daher ein Zeichen eines erfreulichen Umdenkens in der offiziellen Kirche gegenüber ihren Missionsaufgaben und Problemen. Es heißt dort[1]: „Die Weltmission ist nicht nur e i n e unter den vielen Aufgaben, die uns aufgetragen sind, sie stellt vielmehr eine Haupttätigkeit der Kirche Christi dar. Darum erfüllt uns das starke Absinken der Missionsgaben, das wir in den letzten Jahren in unserer Kirche beobachten mußten, mit ernster Sorge, nicht nur im Blick auf die von uns unterstützten Missionsgesellschaften, sondern erst recht im Blick auf unsere Gemeinden. Der Missionssinn ist ein bedeutsamer Gradmesser für das geistliche Leben einer Kirche. Eine Kirche, die sich nicht mehr getrieben weiß zur Ausbreitung des Evangeliums in aller Welt, fordert den Zorn ihres Herrn gegen sich heraus." Freilich hat sich auch die offizielle Kirche, wenn auch den Umständen entsprechend kurz, in ihrer Grundordnung, die sie sich 1948 gab, zur Missionsaufgabe geäußert: „Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Gliedkirchen wissen, daß die Kirche Christi das Evangelium an die ganze Welt zu bezeugen hat. Im Gehorsam gegen den Sendungsauftrag ihres Herrn treiben sie das Werk der Äußeren Mission. Die Evangelische Kirche in Deutschland fördert die Arbeit der Äußeren Mission in Zusammenarbeit mit der von den

[1] Vgl. Reformierte Kirchenzeitung Nr. 17/18, 92. Jahrg., vom 1. 9. 1951, S. 317/318.

Missionsgesellschaften bestellten Vertretung. Sie kann für diese Zusammenarbeit Grundsätze aufstellen[2]."

So geartete Gedanken waren es u. a., die den Verfasser dieser Arbeit veranlaßt haben, sich mit der Materie zu beschäftigen. Es ist die Aufgabe der Arbeit, an historischen Missionsereignissen zu zeigen, wie auf allen Missionsfeldern dämonische Gottheiten durch die christlich-missionarische Verkündigung überwunden wurden[3], ferner will sie für die Zukunft missionarischer Arbeit den „Botschaftern an Christi Statt" durch umfangreiches Quellenmaterial den Blick für die nichtchristliche Religiosität schärfen und diese in das Licht der christlichen Botschaft stellen. Sie will also im ersten Falle ein Rechenschaftsbericht über erfolgreich geleistete, im anderen Fall eine notwendige Hilfe für noch zu leistende missionarische Arbeit sein. Dabei versucht die Arbeit in zweifacher Weise, neue, bisher noch wenig begangene Wege zu gehen. Erstens will sie die wissenschaftliche Beleuchtung missionarischer Arbeit in einzelnen Missionsgebieten und -feldern, z. B. Indien, Afrika, China, Japan, Indonesien etc., bewußt unterlassen[4] und die allgemein gültigen Phänomene christlich-missionarischer Arbeit gegenüber den Erscheinungsweisen nichtchristlicher Religiosität in Theorie (z. B. Heilige Bücher und andere religionskundliche Quellen) und Praxis (z. B. im religiösen Leben des Individuums, aber auch des kultischen Kollektivs) zu ermitteln versuchen. Dabei ist sich der Verfasser der Verschiedenheit des Volkstums, der Rasse, Mentalität und Kultur bewußt. Zweitens vermeidet sie nach Möglichkeit das bis heute in der Missions-Theologie gebräuchliche Wort „Begegnung[5]" für die umfassende Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen nichtchristlicher Religiosität und christlichem Glauben auf dem Arbeits-

---

[2] Artikel 16 der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland v. 13. Juli 1948 (abgedr. bei Thümmel-Dahlhoff-Löhr: „Evangelisches Kirchenrecht in Rheinland und Westfalen – Sammlung kirchenrechtlicher Gesetze", Bd. I, S. 228).

[3] Vgl. hierzu K. Hartenstein: „Die missionarische Begegnung mit dem Heidentum." E. M. M., Heft 11, 1938, 82. Jahrg., S. 316.

[4] Das Buch Hendrik Kraemers: „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt" stellt zweifelsohne einen solchen bedeutenden Versuch dar. Kr. bleibt aber bei aller Anerkennung der in seinem Buch erarbeiteten Erkenntnisse und Methoden bei der Behandlung der einzelnen Religiositäten im Lichte der christlichen-missionarischen Verkündigung bei dem gebietlichen und völkisch-religiösen Nacheinander stehen.

[5] F. Melzer formuliert in seinem Büchlein „Theologische Begegnung mit Indien" den missionarischen Begriff „Begegnung" so: „Damit es zu solcher echten Begegnung komme, muß der Christ sein Rüstzeug der Apologetik zu Hause lassen; mehr noch, er muß alle starren Begriffe und Vorurteile beiseite legen. Zur echten Begegnung ist nur der gerüstet, der in sie eintritt, wie der Schwimmer ins Wasser springt: ohne Gepäck, ohne Kleidung, rein als er selber." Diese Formulierung scheint mir zu gewagt. So hieße es, den Missionar hinaussenden „ohne Gepäck" (d. h. doch wohl ohne die Kenntnis der Kultur- und Religionswelt der besandten Völker), „ohne Kleidung" (d. h. doch wohl ohne Kenntnis ihrer Sprache etc.). Ich verweise nur auf das Ringen unserer ersten Missionare mit der Sprache ihrer Missionsvölker; erst dann begann das Ringen mit ihrer religiösen Mentalität (vgl. beispielsweise F. Würz, der erste Neukirchener Missionar am Tana). Wir können unsere Missionare m. E. nicht genug „bepacken". Was sie draußen nicht gebrauchen können, werfen sie im Laufe der Zeit schon selbst ab, was sie aber haben müssen, finden sie dann stets dankbar vor.

feld der Mission. Das Wort „Begegnung" läßt m. E. zuviel Interpretationen etwa vom flüchtigen Kennenlernen religiöser Vorstellungen bis zum Beginn ernsthaften Ringens und nachhaltiger Entscheidungsforderung zu. Es scheint auch a priori den Standort der Toleranz gegenüber nichtchristlicher Religiosität zu stark zu betonen. Der einmal anerkannte Standpunkt der Toleranz, der sicherlich ein Symptom christlicher Botschaft ist, birgt unverkennbar — wie beispielsweise die Missionsgeschichte Indiens, aber auch Afrikas lehrt — die Gefahr des die wirkliche Botschaft verwischenden Synkretismus[6] in sich. So wäre allerdings die christliche Mission Schrittmacher zur religiösen Unklarheit und damit zur Unwahrhaftigkeit im biblischen Sinne. Man kann nur da von wirklichen Erfolgen[7] christlich-missionarischer Arbeit sprechen, wo aus einer „Begegnung" eine „Überwindung" mit ihren klaren und konkreten Ergebnissen (Taufe und Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde) wurde. So sagt K. Hartenstein: „Das Evangelium der Heiligen Schrift, das Christus-Zeugnis des Alten und Neuen Testamentes ist eine totale Einheit, ebenso wie die heidnische Welt in allen ihren Stufen und Stadien eine geschlossene Einheit ist, und nur im Kampf des Heiligen Geistes und durch die Überwindung dieser totalen heidnischen Welt, durch das totale biblische Zeugnis kann die Gemeinde Jesu Christi werden[8]." Die „Überwindung" erfordert vom angesprochenen Menschen eine sachliche Entscheidung in der Auseinandersetzung mit der nichtchristlichen Religiosität[9], aber auch von dem Missionar viel Liebe und Geduld gegenüber dem religiös irrenden Menschen, dem in seinem religiösen Irrtum zurechtgeholfen werden soll[10].

---

[6] K. Hartenstein: „Die missionarische Begegnung mit dem Heidentum", E. M. M., Heft 11, Nov. 1938, 82. Jahrg., S. 317, betr. Synkretismus.

[7] Es soll hier einmal das dem Bereich der Welt entnommene Wort „Erfolg" Anwendung finden, wobei feststeht, daß man in der christlich-missionarischen Arbeit theologisch von „Erfolg" oder „Mißerfolg" eigentlich nicht sprechen kann und darf. (Vgl. F. Mack: „Der Wunder Anfang", S. 129.)

[8] K. Hartenstein: „Die missionarische Begegnung mit dem Heidentum", E. M. M., Heft 11, Nov. 1938, 82. Jahrg., S. 322.

[9] K. Hartenstein: „Die missionarische Begegnung mit dem Heidentum", E. M. M., Heft 11, Nov. 1938, 82. Jahrg., S. 219, betr. „Entscheidung".

[10] H. Kraemer: „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt", S. 127.

ERSTES KAPITEL

Wesen und Erscheinungsformen heidnisch-dämonischer Gottheiten[1]

Der erste Abschnitt der vorliegenden Arbeit macht uns mit einer Anzahl dämonischer Gottheiten der verschiedenen Religionen bekannt. Um ihr Wesen und ihre Erscheinungsformen nach Möglichkeit scharf und klar zu erkennen, dürfen wir uns heute als Missionare und Missionswissenschaftler nicht scheuen, den Dienst der religionswissenschaftlichen Forschung dankbar entgegenzunehmen. Allerdings bedarf es bezüglich der religionswissenschaftlichen Forschung einer zweifachen Abgrenzung, einmal gegenüber der Theologie, das andere Mal gegenüber dem Auftrag der Mission[2].

[1] Die in diesem Abschnitt missionstheologisch beleuchteten religionskundlichen Erörterungen sind im allgemeinen Ergebnisse der in Abschnitt I, 1 meiner früheren Bonner Dissertation: „Zur Phänomenologie des Teufels" angestellten Untersuchung. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf diesen Abschnitt. Die Dissertation ist im Druck nicht erschienen.

[2] a) Wie sehen wir heute das Verhältnis von christlicher Theologie und Religionswissenschaft? (Vgl. dazu auch H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 9.) Man stellt immer wieder fest, daß das religionswissenschaftliche Forschen und Bemühen von christlichen Theologen skeptisch beurteilt wird. Sicherlich wird man mit ein wenig Berechtigung aus christlich-theologischer Sicht auf die Verwässerung zentraler christlicher Botschaft durch die religions-geschichtliche Forschungsmethode der christlichen Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts hinweisen. Zweifelsohne hat aber auch die sog. religionsgeschichtliche Schule für die Theologie ihren Wert und ihre Berechtigung; denn ohne die Möglichkeit weitherziger Kritik am Evangelium und seiner Verkündigung wird die Überzeugungskraft der evangelischen Verkündigung nicht verstärkt, sondern eher vermindert. Aber diese an sich innertheologische Diskussion kann meines Erachtens nicht übertragen werden auf das Verhältnis der selbständigen Disziplinen Theologie und Religionswissenschaft. Für die Theologie geht es in der Regel um den Versuch der Betonung und Begründung eines Absolutheitsanspruches (vgl. H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 44, 45), während die Religionswissenschaft alle Religiositäten in ihrer historischen Entwicklung und nach ihren phänomenologischen Inhalten von nach Möglichkeit objektivem Standpunkt untersucht und beurteilt, ihre Phänomene nach Möglichkeit typologisch kategorisiert, um so das Phänomenale allen religiösen Lebens zu eruieren. Denn die heutige religionswissenschaftliche Forschung weist über die Religionen hinaus auf die Religion (vgl. besonders die Arbeiten von † G. van der Leeuw, G. Mensching u. a.).
b) Die 2. Abgrenzung der Religionswissenschaft erfolgt gegenüber den Aufgaben der Mission. Stellen wir die Religionswisssenschaft in den Dienst der Mission, so kann es nicht ihre Aufgabe sein, Analogien in den verschiedenen Religionen einschließlich des Christentums aufzuzeigen oder gar Nivellierungen vorzunehmen, sondern die verschiedenen Konturen der einzelnen Religionen in ihrem gegensätzlichen Verhältnis zur christlichen Botschaft herauszuarbeiten und sie in das Licht des im Alten und

Es gibt auch bei den sog. primitiven[3] Völkerschaften wohl kaum Menschen, bei denen wir nicht in irgendeiner Form Vorstellungen von dämonischen Mächten und Wesen finden. Ohne historisch den Beginn religiöser Regungen bei den sog. primitiven Völkern zu untersuchen — falls dies überhaupt möglich ist —, stellen wir als erstes religiöses Phänomen eine fast allen gemeinsame Scheu oder „numinose[4]" Furcht vor dämonischen Mächten oder Kraftzentren fest.

Was ist das Wesen und die Erscheinungsform dieser dämonischen Macht? Sie ist an sich ein existentiell selbständiges religiöses Phänomen, wird aber erst wirksam in Verbindung mit lebenden oder leblosen Substanzen. Nur so ist das Streben des primitiven Menschen zu verstehen, sich diese Macht zu vergegenständlichen[5]. Hier setzt aber bereits der Dienst der Religionswissenschaft ein, indem sie auf den „neutralen" Charakter des Phänomens „Macht" hinweist[6]. Die an sich neutrale Ubiquität des Phänomens „Macht" bestätigen auch die Missionare auf dem Missionsfeld. So berichtet der Basler Missionar Krayl von „Macht" — trächtigen Tieren in der religiösen Vorstellung der Chinesen, deren Körperteile man nach ihrem Tode zu Arznei verarbeitet, um sie als Gegenmittel gegen bestimmte menschliche Krankheiten wirksam werden zu lassen[7]. Ähnliches, wenn auch allgemein, berichtet der Betheler Missions-Inspektor C. Ronicke über die Mana — „Macht" — Vorstellung der heidnischen Schambala in Afrika[8]. Hierher gehört auch die ganze Begriffswelt des Fetischismus —. Der Neukirchener Missions- und Heidenbote berichtet im Jahre 1883 aus Afrika von bestimmten Affenarten, die nicht vernichtet werden durften, weil sie Fetisch-Tiere waren. Aus religiöser Verehrung wurde diesen Tieren nach ihrem Tode ein „Begräbnis" zuteil, wie es sonst bei Menschen üblich war[9]. In derselben Weise könnten viele Beispiele für „Macht" — schwangere, leblose Gegenstände

---

Neuen Testament offenbarten Wortes Gottes und der christlichen Theologie zu stellen. Eine so aus christlich-theologischer Schau arbeitende Religionswissenschaft leistet der Mission unersetzbare Dienste. So sagt Prälat Dr. Hartenstein über das Verhältnis von christlicher Mission und Religionsgeschichte besonders im Blick auf Indien: „Einmal müssen wir uns mit großem Ernst die Frage nach der entscheidenden Botschaft des Evangeliums gegenüber der indischen Religionswelt neu stellen lassen und dabei die Stimme Gottes mit Ernst vernehmen wollen, wie sie uns aus dem Neuen Testament entgegentritt, wie sie uns aber auch heute in einem neuen, evangelischen Verstehen des indischen Heidentums vernehmlich werden will. Dringender als je erhebt sich an dieser Stelle die Forderung, die die Professoren Frick, Brunner und Althaus in der Mitarbeit am Missionswerk gestellt haben, die Frage nach einer theologischen Bearbeitung der religionsgeschichtlichen Probleme." (K. Hartenstein: „Die Mission als theologisches Problem", S. 138/139; auch S. 25.) Dabei gilt es zunächst, heidnische Religiosität zum Zwecke christlich-missionarischer Seelsorge Ernst zu nehmen, dann aber in schonungsloser Härte ihr falsches Verständnis aufzuzeigen und dem so erschütterten Menschen die ganze Fülle christlicher Erlösung und Freudenbotschaft entgegenzutragen.

[3] Die Anwendung des Wortes „primitiv" als Sammelbegriff auf die Mentalität der Naturvölker ist nicht ohne Problematik. Kann man überhaupt von „primitiver" Kultur sprechen? Haben die verschiedenen Naturvölker nicht verschiedene Kulturauffassungen und Kulturausrichtungen, indem sie sich in Sprache, Sitte und Lebensführung differenzieren? Die Ethnologie hat den Sammelbegriff „primitiv" aufgeteilt und redet von sog. „Kulturkreisen", indem sie Völkerschaften mit jeweils gleicher oder ähnlicher kultureller Daseins- und Entwicklungsform zusammenstellt.

angeführt werden, die religiös verehrt wurden[10]. Die Mannigfaltigkeit der Bezeichnungen, mit denen der Begriff „Macht" in der Religiosität der einzelnen Völker belegt wird — „Mana"[11], „Tjurunga"[12], „Orenda"[13] — läßt erkennen, daß dieser Begriff in der Vorstellung der Völker das Gute und Böse umfaßt[14]. Wir können zusammenfassen, daß das religiöse Phänomen „Macht" eine erste Erscheinungsform des Dämonischen ist. Gleichzeitig aber stellen wir dabei fest, daß Gut und Böse im Dämonischen dieses Phänomens vereinigt sind. Diese Feststellung erscheint wichtig im Blick auf die spätere Spaltung dieser früheren Einheit in gute und böse Dämonen. So können unsere Missionare über einen ganzen Staat dämonischer Gottheiten in den Religionen der Völker berichten[15].

Ohne Zweifel ist bei den primitiven Völkern mit der kulturellen Entwicklung auch eine Verfeinerung des religiösen Lebens verbunden. Aus dem mehr neutralen Phänomen der dämonischen „Macht" werden Dämonen, die als Geistwesen mit mannigfachen Varianten und Modifikationen die religiöse Vorstellungswelt der primitiven Völker beherrschen. Es kann nun nicht der Sinn und die Absicht eines einführenden Abschnittes im Rahmen der vorliegenden Arbeit sein, alle dämonischen Gottheiten vorzuführen und zu untersuchen — ein schon arbeitstechnisch unmögliches Unternehmen —, es muß vielmehr die Aufgabe sein, an besonderen Typen ihr Wesen und ihre Erscheinungsform herauszuarbeiten und zu zeigen. Die beherrschende Cäsur im menschlichen Leben, das Todesereignis, hat beispielsweise früh im religiösen Leben des primitiven Menschen zu der Vorstellung eines sog. Totengeistes geführt[16]. In Verbindung

[4] Vgl. Rudolf Otto.

[5] Vgl. die Tjurnunga-Vorstellung bei den Arandas in Australien.

[6] Vgl. N. Söderblom: „Das Werden des Gottesglaubens", S. 75; auch Tiele-Söderblom: „Kompendium der Religionsgeschichte, S. 18, 154.

[7] Vgl. Missionar Krayl: „Das Glück der Chinesen", S. 111, derselbe: „Der chinesische Volkscharakter", S. 10; vgl. Missionar Maisch, Basel: „Das Heidentum des heutigen China in seiner volkstümlichen Ausprägung", S. 19.

[8] Vgl. C. Ronicke: „Afrika ruft!" S. 66.

[9] Vgl. der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1883, 5. Jahrgang, S. 178.

[10] So wird beispielsweise der „schwarze Stein" in der Kaaba von jedem Hadji (Mekka-Pilger) geküßt.

[11] G. Mensching: „Allgemeine Religionsgeschichte", S. 24.

[12] Bei den Arandas Zentral-Australiens.

[13] Bei den Irokesen. Weitere Angaben macht N. Söderblom in seinem Buche: „Das Werden des Gottesglaubens", S. 33, 155, 184.

[14] Über den Begriff numinose „Macht" vgl. R. Otto: „Gottheit und Gottheiten der Arier", S. 65 ff. — Vgl. auch hierzu Tiele-Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte, S. 353. Bei den Batak, Kamerun, heißt diese Macht „Tondi". (G. Simon: Islam und Christentum, S. 18.)

[15] Die „Schambala", ein Negerstamm Ostafrikas, kennen beispielsweise zwei Arten dämonischer Gottheiten, die „mpepo" und „wasimu". Mit dem Ausdruck „mpepo" belegen sie Krankheitsgeister, während die „wasimu" die Ahnengeister darstellen (vgl. G. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 70).

[16] Der Betheler Missions-Inspektor Lic. Trittelvitz spricht von der beherrschenden Stellung des Totengeistes in der Vorstellung der primitiven Völker (vgl. Der Missions- und Heidenbote [Neukirchen] 1911, Jahrgang 33, Sp. 33).

mit diesem Ereignis tritt ein religions-psychologisches Phänomen, der Furchtkomplex, bei den primitiven Völkern auf, der ja im Leben dieser Völker eine so beherrschende Rolle spielt. Mit ihm hat sich die christliche Mission bis auf den heutigen Tag auseinanderzusetzen. Beispielsweise ist der Furchtkomplex vor dem Todesereignis bei den Herero (Afrika) besonders ausgeprägt[17]. Die Furcht als psychisches Moment hat sich dann von dem Ereignis auf ein dämonisches Wesen, den Totengeist, verlagert, der dieses Ereignis repräsentiert. Er hat vielfach in Tieren seine Wohnung[18]. Umfassend ist sein Wirken. Er ist der Urheber und Überbringer des Bösen für die Menschen. Dafür gibt uns ein Beispiel die altjapanische Shinto-Religion[19]. In der Vorstellung der primitiven Menschen erscheinen diese dämonischen Gottheiten vielfach als Schattenwesen[20]. Daher wird auch das Totenreich als Schattenreich bezeichnet[21].

Vergleicht man etymologisch die beiden Begriffe Schatten und Totengeist im Sprachgebrauch des primitiven Menschen, so läßt sich unschwer am Gleichlaut eine auch in der Vorstellung vorhandene inhaltliche Verwandtschaft erkennen[22]. Die Vorstellung vom Totenreich als dem Aufenthalt der dämonischen (Schatten-) Geister treffen wir in besonderer Weise bei den Bergdama (Afrika) an. „Gamabs"-Werft[23] nennen sie das Totenreich. Dorthin gehen die Geister der verstorbenen Bergdama auf einem schmalen, an tiefen Abgründen vorbeiführenden Pfad[24]. Befassen wir uns gleichsam typologisch mit dem Wesen und der Erscheinungsform dieses dämonischen Geistwesens, das die religiöse Vorstellung fast aller heidnischen Völker in so beherrschender Weise ausmacht, näher, so läßt sich noch folgendes spezifizieren. Seine Herkunft ist das tote Wesen. Allerdings ist er nicht an e i n totes Wesen gebunden. Seine Scheingestalt als Schattenwesen macht es ihm möglich, seine Wirksamkeit in andere tote Objekte zu verlegen. Das können Menschen u n d Tiere sein. In anatomisch besonders gelagerten Teilen der Leiche hat er seinen Aufenthaltsort. Um den Totengeist unschädlich zu machen, durchbrechen beispielsweise die Herero (Afrika) die Wirbelsäule ihrer Toten, und die Ägypter zerstückeln die Leichen. Wie schon an anderer Stelle hervorgehoben wurde, weist die primitive Religiosität eine Fülle dämonischer Gottheiten auf. Sie mögen je nach der religiösen Mentalität

[17] vgl. J. Irle: Die Herero, S. 128.

[18] vgl. Tiele-Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte, S. 58.

[19] vgl. K. Florenz: Kojiki, S. 100, Abschn. 72: Kaiser Siressin.

[20] Diese Vorstellung wird — so will es scheinen — auf alle dämonischen Geistwesen übertragen. So ist z. B. in der Vorstellung der Kpelle (Afrika) „wulu" ein unsichtbares Geistwesen (vgl. D. Westermann: Die Kpelle, S. 185).

[21] Eine inhaltliche Verwandtschaft besteht bei den beiden Begriffen Schattenreich und Unterwelt. Der Aufenthaltsort der Geister ist häufig die Unterwelt. So sind in China, im Süden von Ging, Geister der Unterwelt bekannt, die in Schildkrötengestalt ein 500 Jahre langes Leben führen, ohne zu altern (vgl. R. Wilhelm: Liä Dsi, S. 50).

[22] Die gleichen Eingangs-Silben der Thonga-Wörter shi-chuti (Bezeichnung für Schatten) und shi-Kwambu (Bezeichnung für die vergötterten Toten) lassen zweifelsohne auf eine inhaltliche Verwandtschaft schließen (vgl. N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, S. 59).

[23] Dies ist die Bezeichnung des Totenreiches.

[24] Vgl. H. Vedder: „Die Bergdama", S. 101.

der Völker verschiedene Prägungen haben, aber bei den meisten dürften sich gemeinsame, in der Richtung des oben bezeichneten Falles gelagerte Symptome aufzeigen lassen. Sichere gegenständliche Vorstellungen hat der primitive Mensch von den dämonischen Gottheiten wohl kaum, aber sie sind für ihn nichtsdestoweniger Realitäten. Ein solches, fast allen gemeinsames Symptom scheint das Schattenwesen-Dasein dieser dämonischen Gottheit zu sein. Ob es sich um Kaluga, ein Geistwesen, das bei den Ovambo (Afrika) eine besondere Rolle spielt[25], ob es sich um ein Geistwesen, das von den Kpelle (Afrika)[26] sehr gefürchtet wird und in Hunden und Katzen wirksam ist, handelt, sie sind alle, wenn auch relativ in ihrer Bedeutung, ihren besonderen Varianten, dämonische Gottheiten. Diese Feststellung wird auch dadurch nicht beeinflußt, daß die Zeit ihrer Wirksamkeit bei den einen der Tag, bei den anderen die Nacht ist[27]. Es ist auch unmaßgeblich und als weitere Modifikation zu bezeichnen, daß diese dämonischen Gottheiten an verschiedenen Örtlichkeiten in der Natur oder im Hause existierend gedacht werden. Wir werden in einem späteren Abschnitt, in dem von der „Lokalisierung heidnischer Gottheiten" gesprochen wird, auf die einschlägigen Berichte unserer Missionare hinweisen und dabei erkennen, daß bei fast allen Völkerschaften heidnischer Religiosität die dämonischen Gottheiten der Natur und ihre religiös-kultische Verehrung eine beherrschende Rolle spielen. Ein Beispiel für die Vielfalt und Mannigfaltigkeit dieser Gottheiten soll uns die chinesische Volks-Religiosität geben. Man kennt dort einen Herdgeist[28], einen Poltergeist, der bei der Tür haust und die Eintretenden erschrickt. Talzwerge und Hornfrösche leben als faun-ähnliche Gestalten in der Volks-Religiosität im Nordosten Chinas. Im Nordwesten hat der Pantherkopf seine Heimat[29]. J. M. Nordmo berichtet uns in seinem im Jahre 1950 bei der China Inland Mission in London erschienenen Buch: „Demons Despoiled" über die „Wirksamkeit" der chinesischen Hausdämonen: „The occupants of the house experienced one frightful night after another in unbroken succession. Blankets were pulled off them, doors opened of themselves and of their own accord slammed shut so that the whole building shook: and it was not rare either for spades and hoes to come hurtling down from the attic[30]." Daneben gab es noch Gottheiten des Krieges und des Reichtums, eine Unzahl von Dorf-

[25] Vgl. H. Tönjes: „Ovamboland", S. 194.

[26] Vgl. D. Westermann: „Die Kpelle", S. 200.

[27] Bei den Kamilari ist die Vorstellung von einem bösen Dämon Daramulan verbreitet, der in der Nacht sein Unwesen treibt (vgl. N. Söderblom: „Das Werden des Gottesglaubens", S. 130).

[28] Vgl. auch die Erwähnung des Herdgeistes bei Kung-Futse. (R. Wilhelm: „Kung-Futse-Gespräche", S. 24.)

[29] Vgl. R. Wilhelm: „Dschuang-Dsi", S. 142; vgl. auch derselbe: „Kung-Futse-Gespräche", S. 116.

[30] Vgl. J. M. Nordmo: Demons Despoiled, S. 24: „Die Bewohner des Hauses erlebten eine schreckliche Nacht nach der anderen in ununterbrochener Folge. Die Decken wurden ihnen fortgezogen, die Türen öffneten sich von selbst und schlugen selbsttätig zu, so daß das ganze Gebäude erzitterte, und es war auch nicht selten, daß Spaten und Hacken von der Dachstube heruntergewirbelt kamen."

und Stadtgottheiten[31]. Die für die chinesische Volks-Religiosität so bezeichnende „Geomantie" hat in der religiösen Vorstellung der Chinesen von der durch Erdgeister belebten Erdoberfläche ihren Ursprung[32]. Man kann sich nur da niederlassen bzw. ein Haus bauen, wo man das Wohlwollen der Erdgeister voraussetzen kann. Noch heute werden die Chinesen von einer solchen Vorstellung „tyrannisiert"[33]. Der Buddhismus, die den Fernen Osten später beherrschende Weltreligion, hat die dämonischen Gottheiten der Volksreligiositäten, die er antraf, geduldet und in seine Lehre eingebaut. Für Buddha existieren die dämonischen Gottheiten, jedoch spielen sie in seiner Religiosität keine vordergründige Rolle. Das hat wohl seinen Grund in der sehr individuellen, mystisch-kontemplativen Art des Buddhismus[34]. Wo Buddha erscheint, müssen die dämonischen Gottheiten weichen; er ist ihnen überlegen. So heißt es in einem buddhistischen Text: „Viele Götter und Menschen sind ihm ergeben, wenn er sich in einem Dorfe oder einer Stadt aufhällt, dann sind dort die Menschen vor der Belästigung böser Geister sicher[35]."

Betrachten wir in diesem Zusammenhang die Vorstellung von den dämonischen Gottheiten im Vedismus und späteren Hindutum Indiens, so läßt sich sagen, daß wir auch hier die eingangs in dem religiösen Phänomen „Macht" festgestellte Vereinigung des dämonisch Guten und Bösen vorfinden. Der indische Sammelbegriff „Brahman" demonstriert uns diese Feststellung in besonderer Weise. Das neutrale Brahman, der spätere Atman der indischen Vedanta-Philosophie, ist das Ziel indischer Vollkommenheit auf dem Wege der Erkenntnis. Eingehender werden wir uns mit dieser heidnischen Vorstellung in einem späteren Abschnitt über „Multiple heidnische Erlösungswege" befassen. Erst durch Spaltung des ursprünglich göttlich Einheitlichen bzw. durch sinkende Gottheiten sind gute u n d böse dämonische Gottheiten vorhanden. Einer solchen Spaltung bzw. einem solchen Götter-Sturz „verdanken" die Adityas, Rudras, Asuras etc., die sich ursprünglich im Kreise der indischen Hochgottheiten bewegten, ihre Existenz als böse dämonische Gottheiten, die von den Indern gefürchtet werden bzw. deren Gunst und Gnade man sich durch Opfer etc. erwerben muß. Hierher gehört beispielsweise ein dem Rigveda entnommenes Bittgebet an Rudra[36].

Trotz dieser Aufspaltung des ursprünglich in der Gottesidee Einheitlichen dürfen wir nicht vergessen, daß auch hier gute und böse Dämonen in der Vorstel-

---

[31] Missionar Maisch, Basel: „Das Heidentum des heutigen China in seiner volkstümlichen Ausprägung", S. 15/16.

[32] R. Wilhelm: Kung-Futse-Gespräche, S. 74. Etwas ähnliches wie die chinesische Geomantie finden wir auch auf der Insel Nias nach dem Bericht des rheinischen Missionars J. Noll aus dem Jahre 1904. (Vgl. Missions-Archiv Rheinische Mission, Missionar J. Noll, Jahresbericht 1904. Nias Missions-Station: Bouso-Awa'ai.)

[33] Missionar Maisch, Basel: „Das Heidentum des heutigen China in seiner volkstümlichen Ausprägung", S. 19/20.

[34] K. E. Neumann: Die Reden des Gotamo-Buddha, I, S. 193, 620; II, S. 14, 92, 127, 151; III, S. 201, 305, 313, 545.

[35] O. Franke: „Dighanikaya", S. 110.

[36] Vgl. Rigveda 1, 114, zit. bei R. Otto: „Gottheit und Gottheiten der Arier", S. 55.

lung der heidnischen Völker für uns schlechthin dämonische Gottheiten sind. Einen ethischen Akzent erhält die indische Dämonenvorstellung in der Erlebniswelt der indischen Mystik. Hier ist Heuchelei, Stolz, Hochmut, Zorn u. a. das Ergebnis dämonischer Wirksamkeit[37]. Auch im Islam sind die dämonischen Gottheiten die Urheber böser Leidenschaften, indem sie als Geistwesen vom Menschen Besitz ergreifen[38]. Hier, aber nicht nur hier, hat der Islam zweifelsohne Bestandteile der früheren arabischen Volksreligiosität übernommen[39]. Am schärfsten jedoch treten uns die dämonischen Gottheiten in ihren spezifischen Charakteristiken im Parsismus entgegen. Allerdings muß man hier eine Einschränkung machen. Der Parsismus beschäftigt uns heute nicht mehr in dem Maße als missionarisches Problem, wie es bei den meisten anderen Religionen heidnischer Prägung der Fall ist. Seit der Eroberung seines Ursprungslandes Persien und der gewaltsamen Islamisierung seiner Bevölkerung durch die Araber im 8. nachchristlichen Jahrhundert ist die Mehrzahl der Parsen zum Islam übergetreten. Eine geringe Zahl ging außer Landes und fand Aufnahme in Indien. In der Gegend von Bombay und Gudscharat finden sich noch heute Reste parsischen Glaubens. Aus den Berichten unserer Missionare in Indien geht hervor, daß sie hier und da im Süden des Landes Anhängern des Parsen-Glaubens begegneten. Seine Propaganda ist, abgesehen von der Mazdaznan-Bewegung in Amerika und Europa, äußerst gering. Der Parsismus ist eine streng dualistische Religiosität. Die antipolaren Reiche seines Gottes Ormadz und seines Teufels Angramainyu stehen einander entgegen. Beide Reiche sind mit einer Menge dämonischer Gottheiten angefüllt, die größtenteils als Helfer der Hauptgottheiten fungieren[40]. Hier findet sich in der Tat ein ganzer Staat dämonischer Gottheiten. Darum bedurfte es einer kurzen Erwähnung dieser an sich christlich-missionarisch wenig bedeutsamen heidnischen Religiosität[41]. Es dürfte in diesem einführenden Abschnitt ersichtlich geworden sein, daß es gerade aus christlich-missionarischer Sicht richtig ist, allgemein in den heidnischen Religiositäten von dämonischen Gottheiten zu sprechen. In dieser Terminologie sind — wie wir sehen — gute und böse Gottheiten eingeschlossen. An dieser Feststellung ändert auch nichts die Tatsache, daß neben der Unzahl dämonischer Gottheiten bei sehr vielen heidnischen Völkern ein „Obergott" anzutreffen ist. Erstaunlich ist es allerdings, daß trotz der verschiedenen Bezeichnungen[42] dieser sogenannte „Obergott" bei den meisten Völkern gemein-

[37] Vgl. Bhagavadgita XVI, 4 bis 12, zit. nach L. v. Schröder, Seite 70/71; auch Bhagavadgita IX, zit. nach L. v. Schröder, S. 43.

[38] Vgl. der Koran, übersetzt von Th. Fr. Grigull: Sure VII, S. 128; Sure XV, S. 197; Sure XXV, S. 282; Sure XXXVI, S. 329 und 333; Sure LXVIII, S. 447.

[39] Vgl. insbesondere den Dschinnkult. Ein ähnliches Phänomen finden wir bei den Zulu (vgl. G. Asmus: „Die Zulu", S. 100, auch C. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 70).

[40] So hießen die Gottheiten im Reiche des Ahura Mazda, die „Amesdha Spentas", die in dem Reiche des Angramainyus „Daevas". Aus oben angeführten Gründen dürfte es zu weit führen, diese Gottheiten näher zu typisieren, - so interessant dies auch wäre.

[41] Bedeutend sind die Einflüsse des Parsismus auf die Gnosis, den Manichäismus und den Mithras-Kult gewesen.

[42] Bei den Pokomo heißt diese „Obergottheit": „muungu" (vgl. J. Stursberg: Ferdinand Würz, Missionar und Missionspionier in Pokomoland in Britisch-Ostafrika, S. 57). —

same Symptome in Vorstellung und kultischer Verehrung — wenn man überhaupt in diesem Fall von einer Verehrung sprechen kann — aufweist. Seiner erinnert man sich gewöhnlich dann, wenn sog. Schicksalsschläge den Stamm oder das Volk treffen[43]. Im religiösen Einzelerlebnis der Eingeborenen muß diese „ferne" Hauptgottheit den zahllosen „nahen" Gottheiten Platz machen[44]. Diese Beobachtung hat bei manchen Missionaren zu der Auffassung geführt, als handele es sich bei diesen Phänomenen um Symptome eines gemeinsamen „urmonotheistischen" Denkens[45]. Im Blick auf die missionarische Praxis war man erfreut, in Anlehnung an Acta 17,23 in dieser Beobachtung einen missionarischen „Anknüpfungspunkt" zu besitzen. Ohne auf die allgemeine Problematik des missionarischen „Anknüpfungspunktes" schon jetzt einzugehen, muß ich doch sagen, daß zwischen dieser „Obergottheit" und Gott, dem Vater unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi, ein großer, eben christlicher Unterschied besteht.

Wir glauben, wenn auch nicht erschöpfend — was im Rahmen einer solchen Arbeit gar nicht möglich sein wird —, einen Einblick in das Wesen und die Erscheinungsformen dämonischer Gottheiten gegeben zu haben. Damit hat sich ein Stück Heidentum, mit dem sich die christlich-missionarische Verkündigung zu beschäftigen hat, vor unserem Auge ausgebreitet.

Bei den Konde ist seine Bezeichnung: „Tenende", „Khata", „kyambili", „Kalesi", „Nyseli" etc. Bei den Waganda in Uganda (Ostafrika): „Katondo". Bei den Bewohnern des Kongo-Gebietes: „Nzambi" (vgl. Der Missions- und Heidenbote [Neukirchen], 1901, 23. Jahrg., Sp. 164). Vgl. Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1904, 26. Jahrg., Sp. 18. Bei den Bewohnern der Südseeinsel Nias heißt diese Gottheit: „Lowalangi" (vgl. Der Missions- und Heidenbote [Neukirchen], 1905, Jahrg. 27, Sp. 38). Die Schambala (Ostafrika) nennen ihn „Mulungu". Im Nordosten Indiens gibt es eine Hauptgottheit „Singbonga", d. h. „Sonnengeist" (vgl. Pfr. Hoch: „Überblick über die indischen Völkerschaften und Sprachen", S. 5 [Referat auf einem Missionskurs in Basel 1909]. Die Zulu (Afrika) nennen diese Gottheit „Unkulungkulu" (vgl. G. Asmus: Die Zulu, S. 28). Bei den Dschagga am Kilimandscharo heißt sie „ruwa" (vgl. B. Gutmann: Das Dschaggaland und seine Christen, S. 46). Die oberste „Gottheit" trägt bei den Bewohnern Kameruns, den Obase, den Bakunda und den Bakosi die Bezeichnung „Obase". Als Gottheit des Totenreiches erhält sie die Bezeichnung: „Obase Merimo". Bei den Ngolo, ebenfalls ein Stamm jenes Gebietes, haben wir zwei Hauptgottheiten, den Obase Nasako, den Alles-Besitzenden und den Gott des Totenreiches, den „Obasa Merimo" (vgl. Bericht des Basler Missionars A. Lüthy aus Dikume [Kamerun]: Der Heidenbote [Monatsblatt der Evangl. Missionsgesellschaft in Basel, Heft 4, April 1951, 124. Jahrgang, S. 41]). Bei den Bergdajak in Borneo wird der Obergott: „Bahatara" genannt (vgl. Der Heidenbote, Basel: Heft 4, April 1942, Jahrg. 115, S. 60/61. G. Simon in seinem Buche: „Islam und Christentum" gibt dieser Gottheit in Borneo einen anderen Namen: Hatalla (vgl. G. Simon: a.a.O., S. 49/59). In diesem Zusammenhang ist ebenfalls anzunehmen, daß im vorislamischen arabischen Heidentum „Allah" die Stellung der großen Gottheit innehatte. Von hier aus — so scheint es — ist er in das Bekenntnis Mohammeds übernommen worden (vgl. Tor Andrae: Mohammed, S. 21; auch H. Grimme: Der Koran, S. 18); vgl. Allgemein zu dem Phänomen: „Obergottheit": S. Knak: „Das religiöse Leben der Gegenwart und die christliche Verkündigung" in M. Schlunk: Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. S. 74.

[43] z. B. Dürre, Hungersnot, Seuchen, Kriege u. a.

[44] Vgl. L. Weichert: „Kehre wieder, Afrika!", S. 58.

[45] Vgl. Missionar Maisch, Basel: Das Heidentum des heutigen China in seiner volkstümlichen Ausprägung. S. 13.

ZWEITES KAPITEL

Die biblische Botschaft und die dämonischen Gottheiten

Es kann nicht die Aufgabe und der Sinn dieses Kapitels im Rahmen einer missionswissenschaftlichen Untersuchung[1] sein, eine alttestamentliche Dämonologie[2] oder eine neutestamentliche Satanologie[3] in allen exegetischen Einzelheiten vorzulegen. Es soll vielmehr an einigen, allerdings markanten alt- und neutestamentlichen Stellen gezeigt werden, daß die Botschaft der Bibel dämonische Gottheiten kennt und wie sie sie zu überwinden sucht.

Fassen wir die alttestamentliche Verkündigung in ihrem Verhältnis zu den dämonischen Gottheiten ins Auge, so lassen sich allgemein zwei Gesichtspunkte herausstellen. Die alttestamentliche Botschaft spricht a) von den „anderen, d. h. fremden Göttern", b) von den „Nichtsen". Bereits im Pentateuch finden wir in der textlichen Verbindung von Dämonen und Göttern in ihrer gegensätzlichen Betonung zu Jahwe, dem einen und wahren Gott Israels, Hinweise auf die Existenz dämonischer Gottheiten[4]. Das Richterbuch behält im allgemeinen in seiner Stellung zu den „anderen Göttern" die Linie der Pentateuch-Verfasser bei[5]. Die Todsünde, deren sich das Volk schuldig machen konnte, war der Abfall von Jahwe, dem wahren Gott, und die kultische Verehrung der „anderen Götter"[6]. Sie stellen sich vor als religiöse Realitäten, als

---

[1] In der ursprünglichen Form war dieser Teil ausführlicher behandelt.

[2] Zur genaueren Unterrichtung verweise ich auf H. Duhm: Die bösen Geister im Alten Testament, Tübingen 1904, und A. Jirku: Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T., 1912.

[3] Es sei hier auf die theolog. Dissertation von Bent Noack: Satanas und Soteria, Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie, Kopenhagen 1948, und auf M. Dibelius: Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, hingewiesen; s. ferner O. Bauernfeind: Die Worte der Dämonen im Markusevangelium, 1927.

[4] 5. Mose 32, 17

שֵׁדִים heißt wörtlich „Dämon" (s. Gesenius: Hebräisches Wörterbuch, S. 808).

E. Kautzsch (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I, S. 297) schreibt z. St.: „Feldgeister usw. der alten Zeit, die im Glauben des Volkes noch lange spukten." Es sind also deutliche Hinweise auf Vorstellungen im Volksglauben der vorisraelitischen Zeit. s. z. St. C. Steuernagel: Handkommentar zum Alten Testament, Deuteronomium und Josua, S. 168; s. auch hierzu H. Duhm: Die bösen Geister im Alten Testament, S. 20; E. König: Das Deuteronomium, S. 209; s. ferner den einschlägigen Beitrag von K. Galling, Geister, Dämonen, Engel II. Im A. T., Judentum und N. T. 2 c in R. G. G., Sp. 964.

[5] Vor allem Dt.

[6] Ri. 2, 12, 13

v. 13 sagt genauer, wer diese „anderen" Götter sind. Nach E. Kautzsch (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I, S. 345) handelt es sich um „lokale Gottheiten". „Jeder Gau, jeder Ort und Quell hatte seine Gottheit." Deutlicher kann gar nicht gesagt wer-

die Volksgötter der Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Pheresiter u. a.[7]. Auf diese Völkerstämme trafen die Israeliten bei ihrem Einzug in Palästina. Ihre Söhne und Töchter heirateten die der unterworfenen Stämme[8]. Der religiöse Synkretismus wurde dadurch nur gefördert. Vor allen „fremden" Gottheiten wurde daher das Volk eindringlich gewarnt[9]. Auch das Josua-Buch kennt die „anderen Gottheiten" als Realitäten. Jahwe zürnt dem Volke wegen der Verehrung der „neuen, fremden" Götter. Ihre Verehrer wird er unnachsichtig vernichten[10]. Das ist auch die Botschaft der Königsbücher[11]. Beispiele für eine solche schonungslose Vernichtung sind der Untergang des Hauses Baesa, der sich in der Ermordung Elas vollzieht[12] und der Tod Ahasjas, der nicht Jahwe, sondern den Orakel-Gott der Ekroniter, Baal-Sehub, um Rat fragt[13]. Zu einem glänzenden

---

den, wie richtig die Sammelbezeichnung „Dämonische Gottheiten" und ihre Anwendung auf die Geister, Teufel und Dämonen der Bibel ist. Es ist nicht ratsam, zwischen den Geistern, Dämonen, Teufel in ihrem Verhältnis zu Jahwe, dem einen und wahren Gott Israels, zu differenzieren. Sie werden insgesamt von den Frommen des Alten Testaments als Jahwe feindliche Gottheiten abgelehnt (s. K. Galling: a.a.O. in R. G. G. II, Sp. 963/64).

[7] Ri. 3, 5
Ri 2,6–3,6 ist sicher von deutoronomistischer Hand. Der Deutoronomist erkennt nationales Unglück als Strafe für die sich immer wiederholende Verehrung der „fremden", vor allem kanaanäischen und babylonischen Götter (vgl. E. Sellin: Einleitung in das Alte Testament, S. 50 bzw. 63; auch E. Kautzsch: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I, S. 346; G. Hölscher: Die Profeten, S. 184).

[8] Ri 3,6 Dt
s. E. Kautzsch: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I, S. 346, gegen W. Nowack: Handkommentar zum Alten Testament I. Abt., 4. Bd., S. 23.

[9] Ri. 2,14; 3,8 u. a.
Zu Ri 2,14 s. E. Kautzsch: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I, S. 345; s. z. St. W. Nowack: Handkommentar zum Alten Testament I. Abt., 4. Bd., S. 18;
zu Ri 3,8 s. E. Kautzsch: a.a.O. S. 347; s. z. St. W. Nowack: Handkommentar zum Alten Testament I. Abt., 4. Bd., S. 24.

[10] Jos. 24, 20
C. Steuernagel in dem Handkommentar zum Alten Testament „Deuteronomium und Josua", S. 301, z. St.: „Die Schwierigkeit des Jahwedienstes besteht darin, daß er jede Verfehlung und besonders den Dienst anderer Götter nicht duldet, daß er seine Verehrer ganz für sich haben will."
Nach M. Noth („Das Buch Josua", S. 105/106) ist v. 20 „sonderbar und wohl ex eventu im Exil zugesetzt auf Grund der Einsicht, daß ein Abfall nach erfolgter Entscheidung für Jahwe eine grundsätzlich andere Verantwortung bedeutet als das Verharren im Heidentum". Die Ausdrucksweise ist deuteronomistisch. (Gegen E. Kautzsch: a.a.O. I, S. 339.)

[11] Das verwundert nicht, wenn man mit Wahrscheinlichkeit annehmen darf, daß auch an der Redaktion der Königsbücher der Deuteronomist beteiligt war (s. E. Sellin: Einleitung in das Alte Testament, S. 76 ff).

[12] 1. Kön. 16, 10–13
Dt. s. z. St. E. Kautzsch: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I, S. 491;
s. auch z. St. H. Greßmann: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels in „Die Schriften des Alten Testaments", S. 253 ff.

[13] 2. Kön. 1, 3–17
Nach E. Kautzsch (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I, S. 504 z. St.) handelt es sich bei dem Baal von Ekron um den in der nördlichsten der 5 Philisterstädte verehrten Fliegenbaal, „der Herr und Abwehrer der gefürchteten Fliegen und Mücken";
s. u. a. z. St. G. Hölscher: Die Profeten, S. 183.

Erweis der Machtvollkommenheit Jahwes gegenüber den „anderen, fremden" Göttern und damit der Überwindung dämonischer Gottheiten wird „das Gottesurteil auf dem Karmel[14]. Ahab, der Sohn Omris, trat die Regentschaft über Israel an. Er stand völlig unter dem Einfluß seiner energischen und rücksichtslosen Frau, einer phönizischen Prinzessin, die auch den phönizischen Baals-Kult in Israel einführen wollte[15]. „„ die israelitische und zugleich auch apologetisch betonte Sammelbezeichnung für sehr viele „fremde" Gottheiten neben dem Jahwe-Kult. Die neuere alttestamentliche Wissenschaft bestreitet die bisherige Annahme, es handele sich bei dem Baal der Karmelgeschichte um eine phönizische Gottheit, etwa um Malkart von Tyrus[16]. Sie spricht vielmehr von einem „Baal des Karmel!"[17]. Wenn auch im einzelnen die Frage, welcher Baal hier gemeint ist, für den Fortgang unserer Untersuchung wenig bedeutsam ist, so zeigt uns die Kontroverse doch, daß die Zahl der Gottheiten groß war, auf die der Sammelbegriff „Baal" Anwendung fand[18]. Es gab eben eine Menge

---

H. Greßmann hat in einem besonderen Exkurs über „Baal-Sebul" in „Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels" (Die Schriften des Alten Testaments), S. 283, gezeigt, wie es von der Verehrung Baal-Sebuls als eines Fliegengottes zu der eines Heilsgottes kam. In seiner Eigenschaft als Heilsgott wurde er dann in besonderen Krankheitsfällen um Rat gefragt.

[14] 1. Kön. 18, 21 ff
s. den Aufsatz von A. Alt: Das Gottesurteil auf dem Karmel in Festschrift f. Georg Beer zum 70. Geburtstage. hrsgg. von A. Weiser, Stuttgart 1935;
vgl. zum Ganzen E. Kautzsch: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I. S. 495 ff;
s. auch z. St. H. Greßmann: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels in „Die Schriften des Alten Testaments", S. 262.

[15] Vgl. den verderblichen heidnischen Einfluß der Frauen auf Salomo, der im Alter „den fremden Göttern" huldigte, die seine Frauen bei ihm einführten (1. Kön. 11,2–10 Dt.). In diesem (textlichen) Zusammenhang wird Astarte genannt. Nach E. Kautzsch (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I S. 481) ist Astarte die „griechische Namensform der dem Baal beigeordneten Göttin, die im MT Aschtoreth heißt". Sie wurde nicht nur von den Phöniziern, vielmehr auch von den Philistern verehrt, ihrer Herkunft nach ist sie wohl eine semitische Göttin. Über den 1. Kön. 11, 5 angeführten Milkom, den Greuel der Ammoniter s. E. Kautzsch: a.a.O. S. 481; ebenfalls über den 1. Kön. 11, 7 genannten Kamos, den Greuel der Moabiter s. E. Kautzsch: a.a.O. S. 482.

[16] s. den einschlägigen Beitrag von Eißfeldt: Götzendienst im Alten Testament in R.G.G. II Sp. 1300/1301. Vgl. auch Gesenius: Handwörterbuch S. 107 s. v. „„
s. H. Greßmann: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels in „Die Schriften des Alten Testaments" S. 262.

[17] A. Alt ist in seinem Aufsatz in der Beer-Festschrift: Das Gottesurteil auf dem Karmel (S. 4) der Meinung, die ursprüngliche Überlieferung rede wahrscheinlich nur von dem Baal schlechthin. Alt spricht von dem „Baal des Karmel" (S. 5), wenn er auch die Möglichkeit offen läßt, daß eine Beeinflussung (S. 10) seitens des Kultus von Tyrus, vielleicht auch eine Verschmelzung der beiden Baale vorliegen kann. (S. 14)

[18] Bei dem Worte „Baal" unterscheidet P. Volz (Der Prophet Jeremia S. 24) eine quantitative und eine qualitative Bedeutung.
1. *Quantitative Bedeutung.* Unter „Baal" sind gemeint: a) der in baalithisch-kaananitischer Weise verehrte Jahwe der Ortschaften; b) die Landschaftsnumina; c) die Nachbargötter.
2. *Qualitative Bedeutung.* „Baal" ist Gesamtbegriff für die sinnliche Art der damaligen Gottesdienste.
Die Mannigfaltigkeit der Baals-Gottheiten zeigt H. Greßmann in seinem Beitrag in R.G.G. I Sp. 695/697 s. v. Baal-Baalath.

dämonischer Gottheiten, die sich in ihrem Wesen und ihren Erscheinungsformen mannigfach differenzierten, die in ihrer Gesamtheit aber als Gegner Jahwes auftraten. Sie werden in der alttestamentlichen Botschaft als Realitäten anerkannt und ernstgenommen[19]. An der Art der Überwindung, mit der Elia die Sache seines Gottes Jahwe hinausführt, erkennen wir, welchen Standpunkt die alttestamentliche Botschaft gegenüber den dämonischen Gottheiten einnimmt. Elia zeigt uns durch seinen beißenden Spott die schwachen Stellen der dämonischen Gottheiten auf — zweifelsohne eine sehr wichtige biblische Begründung für die Erkenntnis heidnisch-dämonischer Gottheiten in der praktisch-missionarischen Arbeit. Sie antworten beispielsweise nicht auf den Ruf ihrer Propheten; denn sie haben keine Stimme[20]. Schon weist uns Elia auf die allgemein-religiöse Tendenz heidnischer Religiosität hin, die in dem Handeln des Menschen mit der Gottheit und nicht in dem Gottes mit den Menschen besteht[21]. Bei Elia deutet sich bereits die Vorstellung der Propheten von den dämonischen Gottheiten als von „Nichtsen" an.

In der Verkündung der großen Propheten tritt nicht so sehr das „Fremde Andere" der dämonischen Gottheiten hervor als ihre Ohn-Macht, ihr Unvermögen. Sie sind auch hier Realitäten, aber im Vergleich zu Jahwe keine vollmächtigen Existenzen. Sie sind „Nichtse"[22]. Darum ist das Entsetzen und die

---

[19] s. Eißfeldt: Götzendienst im Alten Testament in R.G.G. II Sp. 1300 ff. s. G. Hölscher: Die Profeten, S. 184: „Die Existenz der anderen Götter wird nicht bezweifelt, sondern unbefangen vorausgesetzt."

[20] 1. Kön. 18, 26–27

Nach E. Kautzsch (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I S. 495) ist mit dem „hinken" (v. 26) „ein ermüdendes, feierliches Tanzen gemeint, das sich in taktmäßigem Hinken vollzog."

H. Greßmann: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels in „Die Schriften des Alten Testaments" (S. 262) macht darauf aufmerksam, daß das „Hinken" wohl „für die Baalsreligion bezeichnend" war.

[21] 1. Kön. 18, 28

Der Hinweis von E. Kautzsch (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I S. 495 z. St.) auf Lev. 19, 28 betr. „Einschnitte" erscheint mir hier nicht sinngemäß.

H. Greßmann unterläßt z. St. (Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels in „Die Schriften des Alten Testaments" S. 262) den Hinweis auf Lev. 19, 28.

[22] הבל Jerem. 2, 5; s. aber das ganze Kap. 2 des Jeremia-Buches.

v. 5 ist ohne v. 3 als Voraussetzung nicht zu denken. Jahwe hat sein Volk offenkundig begünstigt, hat also nichts „Unrechtes" getan. (s. F. Giesebecht: Handkommentar zum Alten Testament Das Buch Jeremia S. 7 z. St.)

P. Volz geht in seinem Jeremia-Kommentar (Der Prophet Jeremia S. 16 ff bes. S. 17/18) breit auf das Stück Jerem. 2, 1–19 ein. Zweifelsohne hat hier Jeremia ein Vorbild in dem Propheten Hosea gehabt. Volz sieht ebenso wie Giesebrecht v. 5–9 in einem „starken Kontrast" (S. 17) zu v. 2 f. Volz versteht unter dem הבל Götter, „denen das Volk neben Jahwe diente . . ., also die Ortsgottheiten, die Numina der uralt heiligen Bäume, Berge, Quellen, Felsen, die Heiligen, deren Gräber verehrt wurden, die Haus- und Familiengötter, den Tofetgott, die assyrischen Götter u. a." (S. 17)

Über die Realität dieses הבל sagt Volz (S. 18): „Nullen, weil sie nicht helfen können. Das Wort leugnet nicht unmittelbar die Existenz, aber die Lebensfähigkeit der Numina." Nach W. Rudolph (Jeremia S. 11) ist הבל „ein beliebtes Wort bei Jeremia, um die Götter außer Jahwe zu bezeichnen". Sie sind Realitäten, aber ohne Wirksamkeit.

warnende Abwehr beispielsweise des Propheten Jeremia so eindringlich. Von Jeremia werden diese Gottheiten charakterisiert. Es handelt sich in der Mehrzahl um Naturgottheiten[23]. Der Vergleich dieser Gottheiten in ihrer Ohnmacht mit dem vollmächtigen Gott des Bundesschlusses durchzieht mehr oder weniger das ganze Buch Jeremia. Die Verkündigung des Verfassers von Jes. 40 ff. geht über die Ohnmacht der „anderen, fremden" Götter der ersten israelitischen Zeit, der „Nichtse" bei Jeremia, hinaus und greift schonungslos den zu dieser Zeit mächtig blühenden Götzendienst, d. h. die kultische Verehrung solcher Gottheits-Surrogate, an, die äußerlich leblos, inhaltlich leer sind. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, — deren Beantwortung auch für die missionarische Arbeit nicht unbedeutend ist —, ob es richtig ist, auch bei diesen, von der alttestamentlichen Prophetie so in ihrer Entstehung, ihrer Behandlung und ihrer Qualität gekennzeichneten Götzen von real vorgestellten heidnischen Gottheiten zu sprechen. Diese Frage ist zu bejahen. Wenn die alttestamentliche Botschaft und daher auch die missionarische Verkündigung diese „Götzen" als „Nichtse" bezeichnet, so schließt das nicht aus, daß sie für die heidnische Religiosität sehr ernst zu nehmende Realitäten sind, denen man vielfach in gewissenhaftester Weise kultische Verehrung (Anbetung, Opferdienst etc.) zukommen ließ[24]. Es handelt sich also auch hier um dämonische Gottheiten heidnischer Religiosität[25]. Die alttestamentliche Botschaft sieht mit Recht in ihnen „Nichtse" gegenüber der unerreichbaren Hoheit, Erhabenheit[26], Vollmacht Jahwes. Nur so sind sie ein Gegenstand scharfen prophetischen Spottes[27].

[23] Jerem. 2, 20; 2, 27
Zu 2, 20:
F. Giesebrecht sagt in seinem Kommentar z. St. (Handkommentar zum Alten Testament Das Buch Jeremia S. 10): „Die Neigung zur Ungebundenheit in religiöser Beziehung äußert sich im Höhenkult."
P. Volz in seinem Jeremia-Kommentar (Der Prophet Jeremia S. 25) z. Stelle: „Die ernste Religion Jahwes erschien dem Volk als Joch. Dieses ‚Joch' zerbrach das Volk und rannte in seiner Zügellosigkeit den Buhlen nach."
Zu 2, 27:
E. Kautzsch (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I S. 679) spricht hier von Ascheren und Masseben als „Symbolen weiblicher und männlicher Gottheiten".
F. Giesebrecht z. St. (a.a.O. S. 12): „Mit Stein und Holz sind nicht allein Asdiere und Massebe gemeint, sondern jede Darstellung der Gottheit."
P. Volz macht z. St. (a.a.O. S. 28) besonders auf die Verehrung von „Felsplatten" (Ausgrabungen in Palästina) aufmerksam. Vgl. zu dem ganzen Abschnitt 2, 20–30 die m. E. treffsichere Exegese von W. Rudolph (Jeremia in Handbuch zum Alten Testament S. 15–17).

[24] Gerade der Verfasser von Jes. 44, 17 (vgl. Anm. 27) sieht – wenn auch ablehnend – die subjektiv ernsthafte heidnische Religiosität: „Und den Rest davon macht er zu einem Gott, zu einem Bilde und bückt sich davor, wirft sich nieder und betet zu ihnen: Rette mich; denn du bist mein Gott." (Nach B. Duhm: „Das Buch Jesaja" S. 330.) s. auch z. St. E. König: Das Buch Jesaja S. 383.

[25] s. hierzu H. Duhm: Die bösen Geister im Alten Testament S. 29.

[26] Jes. 6; s. z. St. B. Duhm: Das Buch Jesaja S. 64 ff; allgemein S. 333.

[27] Jes. 44, 9–20 nach B. Duhm: Das Buch Jesaja S. 333 soll dieser Abschnitt nicht von Deutero-Jesaja, vielmehr ein Einschub völlig undeuterojesajanischer Art sein; vgl. auch K. Elliger: Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja S. 239, bes. S. 241.

So gibt uns die alttestamentliche Verkündigung für unsere missionarische Arbeit einerseits ein Bild für die Erhabenheit, Majestät und Vollmacht des einen lebendigen Gottes und andererseits für die Ohnmacht und Nichtigkeit der dämonischen Gottheiten des Heidentums.

In der Verkündigung Jesu werden nach der synoptischen und johanneischen Tradition zwei Typen dämonischer Gottheiten erkennbar: a) Die Geister, b) Der Teufel. Luther hat das in den synoptischen Evangelien häufig vorkommende Wort δαιμονια mit „Teufel“[28] übersetzt. Wenn man auf die Etymologie des Wortes δαιμων, δαιμονιος, δαιμονιον zurückgeht, so erkennt man, daß es sich in der ursprünglich griechischen Bedeutung[29] des Wortes um eine Gottheit handelt, deren charakteristisches Symptom in neutestamentlichem Sinne das

---

[28] s. allgemein W. Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Berlin 1952, S. 306 s. v. δαιμόνιον; S. 307 s. v. δαιμων
s. ferner allgemein den Beitrag von W. Foerster: Die nt.-liche Dämonenanschauung in Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament II. Bd., S. 16–21. Im ganzen ist die Darstellung zutreffend, wenn sie auch im einzelnen in ihrer knappen Form eine tiefere und der Bedeutung der nt.lichen Dämonenanschauung gemäßere Würdigung vermissen läßt. Das trifft vor allem auf die im paulinischen Schrifttum vielfach bedeutsame Erörterung dämonischer Gewalten und Mächte zu.
Allgemein s. R. Luther: „Neutestamentliches Wörterbuch“ in „Die urchristliche Botschaft“ hrsgg. von O. Schmitz S. 22 s. v. „Dämonen“.
Zur Exegese der Belegstellen (z. B. Mt. 7, 22; 11, 18; 12, 24. Lc. 8, 2; 11, 14; 13, 32): M. Luther behält in seiner Evangelien-Auslegung (nach E. Mühlhaupt: D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung II. Das Matthäus-Evangelium S. 270; 403; 440/441) zu den Mt.-Stellen (7. 22; 11, 18; 12, 24) die Übersetzung „Teufel“ für δαιμόνιον, δαιμονιαbei. J. Weiß übersetzt in „Die Schriften des Neuen Testaments I S. 287; 300; 315/316) zu den Mt.-Belegstellen (7, 22; 11, 18; 12, 24) δαιμόνια mit „Dämonen“.
A. Schlatter gibt in seinen „Erläuterungen zum Neuen Testament“ I zu den Mt.- und Lc.-Belegstellen (S. 482/483; 508; 86; 131; 142) δαιμόνια mit „böse Geister“ wieder. In seinem späteren „Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt“ S. 508 übersetzt er zu Lc. 11, 14 δαιμόνιον mit „Dämon“.
K. H. Rengstorf überträgt in seinem „Das Evangelium nach Lukas“ (S. 103; 144/145; 170/171) zu den Lc.-Belegstellen (8, 2; 11, 14; 13, 32) δαιμόνια mit „Dämonen“.
E. Klostermann übersetzt in seinem Kommentar (Das Matthäus-Evangelium im Handbuch zum Neuen Testament) in den einzelnen Belegstellen das Wort δαιμόνια abwechselnd mit „Teufel“ oder „Dämonen“ (s. zu Mt. 7, 22 E. Klostermann: a.a.O. 70/71; zu Mt. 11, 18 s. E. Klostermann: a.a.O. S. 100; zu Mt. 12, 24 s. E. Klostermann: a.a.O. S. 106/108).
O. Holtzmann übersetzt durchgängig δαιμόνια in den Mt.- und Lc.-Belegstellen mit „Dämonen“ (s. O. Holtzmann: Das Neue Testament I zu den einzelnen Stellen).
Die verschiedenen Übersetzungen der Exegeten bedeuten keine inhaltliche Unterscheidung. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß wir statt δαιμόνια andere Bezeichnungen, etwa πνευματα ακαθαρτα (Mc. 3, 11; 7, 24 ff; Mt. 10, 1; 12, 43) oder πνευμα ἄλαλον (Mc. 9, 17; Lc. 11, 14) lesen.
Wir stellen also fest, daß trotz der verschiedenen Bezeichnungen und Erscheinungsweisen der neutestamentlichen Dämonen ihr inhaltliches Wirken gleichförmig ausgerichtet ist; in der Mehrzahl handelt es sich um Krankheitsdämonen und Plagegeister. (s. B. Noack: Satanas und Soteria S. 67 unten). Ihrem Wesen nach sind sie Realitäten. (s. auch hierzu B. Noack: a.a.O. S. 6). Sie sind „organisiert“ in einem selbständigen Reiche (Mt. 12, 26) und haben einen „Obersten der Dämonen“ (Mt. 12, 24).

[29] Über die Etymologie des Wortes δαιμων und seine Bedeutung im hellenistischen Denken s. G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II. Bd. S. 1–8 s. v. δαιμων, δαιμόνιον

„Widergöttliche", die „Gottesfeindschaft" ist[30]. Die Evangelien verstehen also unter ο δαιμων, τα δαιμονια dämonisch-gottfeindliche Wesen[31]. Diese so gekennzeichneten dämonischen Gottheiten sind für Jesus Realitäten; jedoch haben sie eine ganz andere Artung wie die des alten Bundes[32]. Die Verbindung Jahwes mit Israel als seines einen und wahren Gottes und die der „anderen Götter" mit den fremden Völkern finden wir bei den Synoptikern und Johannes nirgends. Wie die Botschaft Jesu auf kein bestimmtes Volk ausgerichtet ist, so sind auch die dämonischen Gottheiten der Welt um Jesus frei von völkischen Bindungen. Allerdings verbinden sich mit den dämonischen Gottheiten des Neuen Testamentes Vorstellungen, die uns allgemein aus der heidnischen Religiosität nicht unbekannt sind. Jesus hat es mit einer Unzahl, mit einem ganzen Heer von Dämonen und Geistern zu tun[33]. So vielfältig die Zahl der neutestamentlichen Dämonen ist, so verschieden sind auch ihre Erscheinungsformen und Funktionen. Als Geistwesen nehmen sie von dem Menschen

[30] Bent Noack hat in seiner exegetischen Untersuchung der neutestamentlichen Dämonologie „Satanas und Soteria" bes. in § 3 „Satane und Dämonen in den Apokryphen und Pseudepigraphen" (S. 24–49) nachgewiesen, wie entscheidend die Vorstellung des Spätjudentums von den Dämonen für die Gestaltung der neutestamentlichen Dämonenanschauung war.
Sicher hat Jesus eine Dämonenvorstellung vorgefunden, die ihre Weiterbildung und ihre das Denken der Zeit Jesu bestimmende Form durch eine Assoziation spätjüdischer und hellenistischer Vorstellungen erfahren hat.

[31] s. auch hier bereits R. Luther: „Neutestamentliches Wörterbuch" S. 179 s. v. „Teufel".

[32] Die Diskrepanz fühlt B. Noack (Satanas und Soteria S. 49) ebenfalls.
Er schaltet hier – zweifellos mit Recht im Blick auf die neutestamentliche Dämonologie – gleichsam als Brücke vom A. T. zum N. T. die Betrachtung der spätjüdischen Dämonenvorstellungen ein, wie wir sie aus den Apokryphen und Pseudepigraphen kennen.
Die Aufgabe dieses Kapitels im Rahmen dieser Arbeit besteht aber nicht darin, ein Bild der den Apokryphen und Pseudepigraphen entnommenen spätjüdischen Dämonenvorstellung zu vermitteln. So stützt sich diese Untersuchung lediglich auf das Zeugnis des Alten und Neuen Testamentes. Dann aber ist m. E. der von mir oben aufgezeigte Unterschied maßgeblich.

[33] Mc. 5, 9; Lc. 8, 2
Joh. Weiß geht in seinem Mc.-Kommentar (Die Schriften des Neuen Testaments I S. 119/120) z. St. auf die „Vielheit" der Dämonen kaum ein. Es kommt ihm bei der Exegese der Stelle auf die Tatsache an, daß Jesus den vom Dämon Besessenen nach seinem Namen fragt, um auf diese Weise nach der Meinung dieser Zeit Gewalt über ihn zu bekommen. Ähnlich die Exegese von O. Holtzmann: Das Neue Testament I S. 22/23 zu Mc. 5, 9. J. Schniewind faßt in seiner Exegese zu Mc. 5, 9 die Vielzahl der Dämonen („Legion") als eine „Fülle von Ichheiten, mit denen sich der Kranke identifiziert". (J. Schniewind: „Das Evangelium nach Marcus" S. 87; s. auch seine Exegese zu Mc. 1, 23 ff; a.a.O. S. 53.)
Die Exegese von Lc. 8, 2 deutet auf die Meinung J. Schniewinds hin, daß es sich um eine „Fülle von dämonischen Ichheiten handelt. (K. H. Rengstorf: Das Evangelium nach Lucas S. 103). Auf Grund der exegetischen Untersuchung fassen wir zusammen, daß Jesus in seiner Verkündigung mit einer Unzahl dämonischer Gottheiten mannigfachster Art gerechnet hat. Wir nehmen daher an, daß ihm die Vielzahl der Dämonen als ein Charakteristikum spätjüdischen und heidnischen Volksglaubens – Jesus befindet sich z. Z. der Dämonenbannung im Gebiet der Zehn Städte (Mc. 5, 20), also im Heidenland (s. auch Mc. 5, 24 – Die Syrophönizierin – eine Heidin vgl. J. Schniewind: a.a.O. S. 107) – bekannt war.

Besitz[34]. Es ist eine Bestätigung der missionarischen Beobachtung in der Heidenwelt, wenn auch das Neue Testament als Aufenthaltsorte dieser Dämonen stille, verlassene Gegenden feststellt[35].

Allen diesen dämonischen Gottheiten tritt Jesus mit umfassender Vollmacht entgegen. Er ist aber nicht nur Werkzeug des vollmächtigen Gotteswillens gegenüber den dämonischen Gottheiten wie die Propheten des Alten Bundes, sondern handelt als Gottessohn selbst in göttlicher Vollmacht. Weil Jesus aus göttlicher Vollmacht handelt, wird aus dem anfänglichen Protest der Dämonen gegen ihn ein Gehorsam auf sein Wort[36]. In diesen dämonischen Gottheiten sieht Jesus seine Widersacher. Im Bewußtsein seiner messianischen Vollmacht

---

[34] Mc. 1, 23; Mt. 8, 16; 8, 28–34.

Ausführlich berichtet J. Weiß in „Die Schriften des Neuen Testaments I S. 82 ff zu Mc. 1, 23 über die „Besessenheit". Danach gehört es zu dem Charakteristikum der spätjüdischen und heidnischen Religiosität, daß man sich die Welt mit einer Unzahl von Geistwesen belebt dachte. In der Mannigfaltigkeit ihrer Funktionen plagten sie u. a. die Menschen mit allerlei Krankheit (Mc. 7, 24 ff; Mt. 15, 22). Der o.a. Ausleger sucht psychiatrisch die Besessenheit mit einer Art „Krampf- und Tobsuchtsanfall" oder „heftiger Erregungszustände" zu erklären. Daraus habe dann der Volksglaube das Wirken eines Dämons in einem solchen Menschen gemacht. Die neueren Exegeten gehen kaum noch auf die psychiatrischen Begründungsversuche ein. (s. E. Klostermann: Das Matthäus-Evangelium i. Hdb. z. N. T. S. 75/76 zu Mt. 8, 16 und S. 78/79 zu Mt. 8, 28–34). J. Schniewind spricht in seinem Markus-Kommentar (a.a.O. S. 52) wohl von einer Nervenerkrankung evtl. einem Krampf (a.a.O. S. 53). Die Erkrankung sei mit einer Veränderung des „Ich-Bewußtseins" verbunden. An seiner Stelle seien die Kranken von vielen „Ichen" befallen, eben „besessen". Den Nachdruck seiner Exegese legt Schn. jedoch nicht so sehr auf die Untersuchung des Tatbestandes der „Besessenheit" als vielmehr auf die Glaubenstatsache, daß Jesus als der „Heilige Gottes" Macht hat über die „Ichen", diese Dämonen und Geister. Gerade hier kann sich Schniewind auf Luther berufen (s. Mühlhaupt: D. Martin Luthers Evangelienauslegung II S. 293 ff, 306).

Die Exegese der Belegstellen Mt. 8, 16; 8, 28–34 ergab im Blick auf die Besessenheit keine besonderen Abweichungen. s. J. Weiß in „Die Schriften des Neuen Testaments I S. 291 bzw. 293.

s. allgemein A. Schlatter: Erläuterungen zum Neuen Testament I S. 318 ff.; ebenfalls allgemein B. Noack: Satanas und Soteria S. 66 f. s. auch den leider zu knappen einschlägigen Abschnitt bei E. Stauffer: Die Theologie des Neuen Testaments S. 104.

[35] Lc. 11, 24.

Der Hinweis auf diese Stelle ist wichtig, weil daraus hervorgeht, daß es sich bei den Dämonen und Geistern der Welt um Jesus um reale Gottheiten handelte, die ihre bestimmten Aufenthaltsorte als Ausgangspunkt ihrer schädlichen Unternehmungen in der Vorstellung der damaligen Zeit hatten. s. z. St. J. Weiß in „Die Schriften des Neuen Testaments" I S. 451; A. Schlatter: Erläuterungen zum Neuen Testament I S. 509; O. Holtzmann: Das Neue Testament I S. 280; K. H. Rengstorf: Das Evangelium nach Lukas S. 146; B. Noack Satanas und Soteria S. 68.

[36] Mc. 1, 23–24; 1, 25–26.

Wieweit es sich hier um Beschwörungen – s. Babylon, aber auch im Judentum (Acta 19, 13) – bzw. um den Versuch von Gegenbeschwörungen durch „Abwehrrede" handelt, die nach O. Bauernfeind Analogien mit Teilen griechischer Zauberpapyri aufzeigt (O. Bauernfeind: Die Worte der Dämonen im Markusevangelium S. 11/12, 13, 18; zusammenfassend S. 28), soll nicht näher untersucht werden (s. J. Schniewind: Das Evangelium nach Markus S. 52/53). Wesentlich scheint mir (auch in der Interpretation von Markus), daß den Dämonen in Jesus der von Gott und seiner Kraft bevollmächtigte

weiß er jedoch, daß mit seinem Kommen die Macht dieser widergöttlichen dämonischen Gewalten gebrochen ist. Die Befreiung von der Gebundenheit durch diese Geister vollzieht sich nicht so sehr auf dem Gebiet der Tat-Macht als vielmehr auf dem der Wort-Macht[37]. Jesus behält jedoch die Vollmacht über die Dämonen nicht für sich, überträgt sie vielmehr auf seine Jünger[38].

Messias begegnet. Ihr Protest ist ein letztes Aufbäumen gegen einen viel Mächtigeren, ihr Gehorsam eine ohnmächtige Ergebung in ihre Vernichtung.

s. hierzu besonders J. Weiß in: Die Schriften des Neuen Testaments I S. 83. Die Betonung der Vollmacht Jesu im ganzen ist typisch für Markus. B. Noack (Satanas und Soteria S. 72) sieht m. E. hier richtig: „Eins aber hat Jesus vor allen anderen Exorzisten voraus: er weiß, warum ihm die Dämonen gehorchen müssen: Die Zeit der Dämonen und ihres Herrschers ist vorbei, weil Gottes Reich kommt, und als der Gesalbte Gottes hat Jesus uneingeschränkte Macht über sie."

s. allgemein noch zu den Belegstellen: O. Holtzmann: Das Neue Testament I S. 7; A. Schlatter: Erläuterungen zum Neuen Testament I S. 318/319.

[37] Mc. 1, 29–39; Mt. 8, 16; Lc. 4, 40–41.

Obschon Mt. die Breite des Textes bei Mc. (Sonnenuntergang – Versammlung der ganzen Stadt an der Tür) streicht, stellt er gegenüber Mc. deutlich heraus, daß die Austreibung der πνευματα sc. δαιμόνια durch das „Wort" (λογῳ) erfolgt.

O. Holtzmann sagt in seinem Kommentar (Das Neue Testament I S. 117): „Dafür wird die Heilung (sc. bei Mt.) wuchtiger geschildert: Die Geister vertrieb er durch sein Wort." Wenn die „Wort"-Angabe bei Mc. auch fehlt, so ist dies noch kein Beweis dafür, daß nicht auch Mc. im „Wort" das Mittel zur Dämonenaustreibung erkannt hätte. (Mc. 1, 27.) J. Schniewind (Das Evangelium nach Marcus S. 54) weist mit Recht auf den Schluß der Perikope bei Mc. hin und schreibt: „Dennoch wird gerade aus unserer Geschichte deutlich, daß das Wunder dem Wort durchaus untergeordnet ist." (S. 54.) . . . „in Mc. 1, 27; Lc. 4, 39 ist es das Wort (nicht ein Zauber, nicht eine Zauberhandlung), welches das Wunder wirkt." (S. 54.) Damit soll keineswegs bestritten werden, daß es Jesus kraft seiner göttlichen Vollmacht nicht möglich war, durch Handauflegen (Schlatter verweist in seinem Kommentar: Das Evangelium nach Lucas zu Lc. 4, 40, S. 53 auf Josefus!) oder Berühren die „Heilkraft" zu übertragen. (Vgl. Lc. 4, 40; 5, 17; 6, 19; 8, 43 ff.)

Bei dem Zusammenstoß mit den Dämonen aber stellen wir (außer einer einzigen Stelle, wo von einem πνευμα ασθενειας die Rede ist, den Jesus durch Handauflegen beseitigt, (Lc. 13, 11) einen so gearteten Machtbeweis Jesu nicht fest. Hier kommt es auf die Wort-Macht an. s. auch B. Noack: Satanas und Soteria S. 73/74.

[38] Mc. 6, 7; Mt. 10, 1; Lc. 9, 1.

Mc. und Mt. berichten für Geister, Dämonen etc.: πνευματα ακαθαρτα Lc. δαιμονια

Exegese zu den Belegstellen:

Mc. 6, 7.

J. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments I S. 127) beurteilt die Übertragung der Vollmacht Jesu auf seine Jünger, Dämonen auszutreiben, m. E. nach allzu menschlichen Gesichtspunkten: „Die Begeisterung Jesu habe sozusagen ansteckend (!) gewirkt." O. Holtzmann nennt in seinem Kommentar (Das Neue Testament I S. 26) die Übertragung eine „merkwürdige Anschauung", erkennt aber die m. E. rechte Exegese schon, wenn er von dieser Macht sagt: „die sie soweit hatten, als Gott in ihnen zur Herrschaft kam" (Holtzmann: a.a.O. S. 26). J. Schniewind macht in seinem Mc.-Kommentar (Das Evangelium nach Markus S. 93) z. St. deutlich, daß es sich keineswegs um eine „merkwürdige Anschauung" handelt, daß vielmehr „alle Überlieferungen darin einig sind, daß „pneumatische Erscheinungen, Kraftwirkungen des ‚Pneuma', des Gottesgeistes, im Jüngerkreis vorkamen."

Mt. 10, 1.

Mt. fügt den Zweck der Macht-Übertragung hinzu: ὥστε ἐκβάλλειν αυτα Bei Mc. und Lc. fehlt diese Bemerkung. O. Holtzmann (Das Neue Testament I S. 126) sagt z. St.:

Sicher ist, daß auch Jesus in seiner Verkündigung zwischen den δαιμονια, πνευματα, ακαθαρτα etc. einerseits und dem σατανας, διαβολος andererseits unterschieden hat. Sie sind zwar in dem Ziel ihrer verderblichen Angriffe, das in der gemeinsamen Absicht der Zerstörung des Reichs-Gottes-Glaubens besteht, völlig einig, wenn sie auch in ihren Erscheinungsformen und Funktionen verschieden sind. Darum spricht die neutestamentliche Wissenschaft von dem Satan und seinen Dienern, den Dämonen[39]. Die Bezeichnung des Teufels als Βεεζεβουλ ὁ ἀρχῶν τῶν δαιμονίων, die sich bei den Synoptikern findet[40], läßt darauf

---

„Unreine Geister sind die Bringer des Bösen und des Übels. Wo sie vertrieben werden, kommt Gott zur Herrschaft." Luther faßt in seiner Evangelien-Auslegung die Stelle allgemeiner: „Darum gibt er geistliche Waffen gegen die geistlichen Übel, nämlich gegen den Teufel, die Sünden, Tod, Krankheiten und gegen alles, was des Teufels ist." (E. Mühlhaupt: D. M. Luthers Evangelien-Auslegung II S. 343.)

Lc. 9, 1.

Lc. setzt hinzu πάντα δαιμόνια (fehlt bei Mc. und Mt.) – ein Beweis dafür, daß die Welt um Jesus eine Vielzahl von Gottheiten kannte. s. z. St. O. Holtzmann: Das Neue Testament I S. 267, ebenfalls J. Weiß in „Die Schriften des Neuen Testaments" I S. 439/440.

K. H. Rengstorf gibt der Macht-Übertragung an die Jünger den m. E. eigentlichen exegetischen Sinn: „Die Art der Mitarbeit der Zwölf (6, 12) am Werke Jesu wird, da sie als seine Apostel seine bevollmächtigten Vertreter sind (s. zu 6, 13) nach außen wie nach innen durch seine eigene Art bestimmt. Wie er haben sie also in Wort und Tat den Anbruch der Herrschaft Gottes feierlich kund zu tun." (Vgl. Mc. 3, 14 f), (s. K. H. Rengstorf: Das Evangelium nach Lukas S. 113.) A. Schlatter gibt in seinem „Das Evangelium nach Lukas" S. 91 keine besondere exegetische Abweichung. s. hierzu auch B. Noack, Satanas und Soteria S. 69.

[39] s. P. Feine: Theologie des Neuen Testaments S. 17. B. Boack: Satanas und Soteria S. 72.

[40] Mc. 3, 22; Mt. 12, 24; Lc. 11, 15.

Im Zusammenhang dieser Arbeit kommt es zunächst auf die Bezeichnung Βεεζεβουλ und ὁ αρχων τῶν δαιμονίων an. Sie findet sich bei allen Synoptikern. Mc. trennt, indem er berichtet: οτι Βεεζεβουλ ἔχει, και ὅτι ἐν τῳ αρχοντι των δαιμονίων Nach J. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments I S. 105 zu Mc. 3, 22) bedeutet der Name Βεεζεβουλ = „Herr der Wohnung". Daneben kommt aber auch die Form Beelzebub vor, die aus dem A. T. stammt (2. Kön. 1, 2 ff) und „Fliegengott" bedeuten soll. Der Ausleger hält die Bezeichnung für einen Beinamen des Teufels, läßt aber die Frage offen, wie es zu einer derartigen Bezeichnung des Teufels kommen kann. In seiner Exegese zu Mt. 12, 24 und Lc. 11, 15 kommt J. Weiß zu keinem anderen Ergebnis (Die Schriften des Neuen Testaments I S. 315 und 452). A. Schlatter läßt in seinen „Erläuterungen zum Neuen Testamen" I S. 142 zu Mt. 12, 24 die Bezeichnung Βεεζεβουλ für Teufel von den „alten Götzen der Philister" stammen, während er in seinem späteren „Evangelium des Lukas" S. 510 zu Lc. 11, 15 von einem „rätselhaften Namen des Βεεζεβουλ spricht. Nach O. Holtzmann (Das Neue Testament I S. 16) darf jedoch Βεεζεβουλ nicht mit dem „Fliegengott" von Ekron verwechselt werden. In seiner Exegese zu Lc. 11, 15 (Das Neue Testament I S. 280) spricht Holtzmann von dem „Dämonenfürsten Beelzebul". J. Schniewind bringt in seinem Kommentar (Das Evangelium nach Markus S. 70) sämtliche Erklärungen für Βεεζεβουλ, ohne sich für die eine oder andere zu entscheiden. Er will unter der Bezeichnung den Teufel schlechthin verstanden wissen. Schniewind's Meinung schließt sich im allgemeinen K. H. Rengstorf (Das Evangelium nach Lukas S. 145) in seiner Exegese zu Lc. 11, 15 an: „Beelzebul ist so viel wie ‚der Feind' schlechthin." Wenn auch Mc. Βεεζεβουλ und ο ἀρχων των δαιμονιων trennt, so ergibt sich aus der exegetischen Untersuchung, daß beide Bezeichnungen sachlich zusammengehören: Βεεζεβουλ ist für die Synoptiker ο ἀρχων των δαιμονιων s. im allgemeinen die breite Exegese des Beelzebul-Gespräches bei B. Noack: Satanas und Soteria S. 69 ff.

schließen, daß sie den Teufel zu den dämonischen Gottheiten rechneten. Im allgemeinen benutzen die Synoptiker und Johannes für die Bezeichnung des Teufels die Worte σατανας [41] und διαβολος [42]. Die meisten Exegeten sehen in den beiden Bezeichnungen keine ausschlaggebenden inhaltlichen Differenzen[43].

Diesen σατανας (Widersacher) oder διαβολος (Verleumder) zu überwinden, seinen Widerstand gegen das Reich Gottes zu brechen, ist die Berufsaufgabe Jesu, des Gottessohnes und des Messias. Darum ist auch das Ziel der satanischen Angriffe die Gottessohnschaft und das Messiastum Jesu[44]. Diesen Tenor hat beispielsweise in Angriff und Abwehr die Versuchungs-

---

[41] s. allgemein über „Satan" W. Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterbuch, Sp. 1355/1356 s. v. σαταν ; ferner W. Foerster: Die nt.-liche Satansanschauung in Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament II. Bd. S. 78 ff.

Über die Bedeutung der Dämone und Satane im Spätjudentum s. B. Noack: Satanas und Soteria S. 12—49.

Satan ist der „Widersacher" Gottes. (s. E. Stauffer: Die Theologie des Neuen Testaments S. 49.)

Jesu vollmächtiges Wirken hat zur Folge, daß „Gottes Herrschaft hereinbricht und daß sie des Satans Herrschaft überwindet" (s. J. Schniewind: Das Evangelium nach Markus zu Mc. 3, 24, S. 70; ähnlich auch seine Exegese zu Mc. 1, 13; a.a.O. S. 48/49; s. auch J. Weiß z. St. in „Die Schriften des Neuen Testaments I S. 79: „Der Satan, ... und persönliche Gegner des Messias.") Auch bei Lc. ist der Satan der große Gegenspieler Gottes. Nach K. H. Rengstorf (Das Evangelium nach Lukas S. 231 zu Lc. 22, 3) will der Satan durch Judas das Heilsziel, das Gott in Jesus Christus für die Menschen geordnet hat, zerschlagen. Er wollte „den Anwalt der Gnade vor Gott" beseitigen! (s. auch z. St. J. Weiß in „Die Schriften des Neuen Testaments I S. 494.) Judas wird ein Opfer des Satans (Joh. 13, 27). Aber auch hier ist der Satan ein „Widersacher" Gottes. A. Schlatter schreibt in seinem Joh.-Kommentar (Der Evangelist Johannes S. 286) z. St.: „Das Eingehen des Satans in Judas ist das Gegenbild zum Bleiben des Jüngers in Christus." (s. auch F. Büchsel: Das Evangelium nach Johannes S. 143 z. St.) Satan ist auch ein „Widersacher" gegenüber dem Worte Gottes. (Mc. 4. 15.) J. Schniewind sagt zu Mc. 4, 15 (Das Evangelium nach Markus S. 78): „Der Satan hindert den Lauf des Wortes"; s. auch J. Weiß in „Die Schriften des Neuen Testaments" I S. 113 z. St.; auch O. Holtzmann: Das Neue Testament I S. 19 z. St.; allgemein B. Noack: Satanas und Soteria S. 54 ff.

[42] s. allgemein W. Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, Sp. 329/330 s. v. διαβολος; ferner W. Foerster: Die nt.-liche Satansanschauung in Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament II. Bd. S. 78 ff.

Im N. T. ist neben σατανας als Bezeichnung für Teufel διαβολος geläufig. Diese Bezeichnung finden wir beispielsweise oft in der Versuchungsgeschichte (bei Mt. und Lc.). Nach O. Holtzmann (Das Neue Testament I S. 89) ist ὁ διαβολος die Übersetzung von σατανας J. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments I S. 242) trennt zwar ursprünglich, indem er σατανας mit „Widersacher, Satan" und διαβολος mit „Verleumder, Ankläger" übersetzt, sagt aber dann, daß „in beiden Namen sich das Wesen dieses Geistes ausdrückt". K. H. Rengstorf (Das Evangelium nach Lukas S. 63) sagt zur Interpretation der Teufels-Bezeichnungen: „Sein eigentlicher Gegner ist der ‚Verkläger' — das ist der Sinn des griechischen Wortes, das wir gemeinhin mit ‚Teufel' übersetzen — selbst." s. hierzu auch B. Noack: Satanas und Soteria S. 55 f.

[43] Neben den schon angeführten Exegeten s. besonders B. Noack: Satanas und Soteria S. 54/55.

[44] s. B. Noack: Satanas und Soteria S. 84.

geschichte[45]. Am Ende der satanischen Angriffe steht jedoch der radikale Sieg Jesu und seiner Jünger über den Widersacher und Verleumder[46]. Diese Fest-

[45] Mc. 1, 12–13; Mt. 4, 1–11; Lc. 4, 1–13.
Zur vergleichenden Textkritik verweise ich auf H. J. Holtzmann: Handkommentar zum Neuen Testament I S. 198/199. J. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments I S. 79) gibt in seiner Exegese zur Mc.-Stelle der Versuchungsgeschichte eine moralisierende Tendenz, indem er auf die vor Jesu Lebensweg liegenden „Schwierigkeiten und Gefahren, über die es Klarheit und Freiheit zu gewinnen gilt" hinweist. In seiner Exegese zu Mt. 4, 1–11 (Die Schriften des Neuen Testaments I S. 244) faßt er die Geschichte als „reine Dichtung, in der sich allerdings tiefe Einblicke in das echte Wesen Jesu mit künstlerischer Gestaltungskraft vereinen", auf. Er will sie in judenchristlichen Kreisen entstanden wissen. Trotzdem wird bereits auch hier der Nachdruck auf den Sieg Jesu über den Satan gelegt. O. Holtzmann meint, Mt. und Lc. – bei dieser Gelegenheit wird nur kurz auf die Umstellung der Versuchungsfolge bei Lc. gegenüber Mt. hingewiesen – hätten bei der Niederschrift ihrer Berichte das Hebräerevangelium in seiner aramäischen Fassung als Vorlage benutzt. (O. Holtzmann: Das Neue Testament I S. 94; ähnlich auch in seiner Exegese zu Lc. 4, 1–13; a.a.O. S. 242.) Holtzmann sieht aber auch den Sinn der Versuchungsgeschichte in der Zusammenfassung (Mt. 4, 11): „Er hat in der Versuchung seine Gemeinschaft mit der göttlichen Welt bewahrt." (Holtzmann: a.a.O. S. 91.)

Wiewohl Mc. in kurzen Worten auf die Tatsache, nicht aber auf den Inhalt der Versuchung hinweist – die Geschichte ist ihm bekannt; jedoch scheint er nicht die den beiden anderen Synoptikern geläufigere Quelle benutzt zu haben (και ην μετα των θηριων fehlt beispielsweise bei Mt. und Lc.) –, meint J. Schniewind (Das Evangelium nach Markus S. 48/49) im Vergleich mit inhaltlich ähnlichen anderen Stellen seines Evangeliums, es sei ihm auch hier darauf angekommen, den totalen Sieg Jesu über den Satan zu verherrlichen.

K. H. Rengstorf gibt in seinem Lc.-Kommentar (Das Evangelium nach Lukas S. 65) der Versuchungsgeschichte den m. E. rechten exegetischen Sinn, indem er die bisherigen Deutungsversuche, die Geschichte spiegele Jesu Bruch mit dem politischen Messianismus wieder oder aber der Bericht sei eine „bildliche Einkleidung" eines inneren Erlebnisses Jesu, zurückweist und auf das „christologische Verständnis" aufmerksam macht. A. Schlatter (Das Evangelium des Lukas S. 480) gibt der Perikope den christologischen Sinn (s. auch Schlatter: Der Evangelist Matthäus S. 111 z. Mt.-Perikope).

Es geht darum, daß sich bei dem zwangsläufigen Zusammenstoß Jesu mit dem Satan Jesus als Gottessohn und Messias als der Mächtigere erweist. Mit dem Sieg Jesu ist die Herrschaft des Satans gebrochen, die Herrschaft Gottes aber triumphiert.

s. B. Noack (Satanas und Soteria S. 84): „Die Versuchung ist demnach keine gewöhnliche, die jedermann erfahren könnte, sondern ein direkter Angriff auf Jesus in seiner Eigenschaft als Gottessohn und Messias, somit auch ein Angriff auf Gott selber."

[46] Lc. 10, 18; Joh. 12, 31; Apk. Joh. 12, 8–10.
Wenn auch Lc. 10, 18 mit der Versuchungsgeschichte nichts zu tun hat (s. E. Klostermann: Das Lukasevangelium S. 117 z. St.) und nur als „bildliche Form für die eschatologische Anschauung" gelten soll, so wird die Stelle doch in dem Zusammenhang dieser Arbeit erwähnt, um den Radikalismus anzudeuten, mit dem Jesus und seine Jünger den Sieg über den entmächtigten Satan sehen.

J. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments I S. 446) führt das Bild vom Fallen des Satans vom Himmel auf eine „alte Weissagung" zurück. Er macht darauf aufmerksam, daß solche bildreichen Vorstellungen zur Zeit Jesu durchaus möglich waren: „In einer Zeit und Umgebung, die von Dämonen-Furcht gepeinigt und von dem Bewußtsein der Allmacht des Teufels gelähmt war, ist er der Einzige, der die Dämonen nicht mehr fürchtet und an den Sieg Gottes, nicht bloß in der Zukunft, sondern schon in der

stellung ist wichtig für alle missionarische Arbeit. Es geht zwar — obschon der Satan durch Jesus entmächtigt ist — dennoch bis ans Ende der Tage um jenen entscheidungsreichen Kampf zwischen Licht und Finsternis, Christus und dem Teufel[47]. In diesem entscheidenden Ringen steht die missionarische Arbeit an der Front. Diese Arbeit wird jedoch im Blick auf den verheißenen Endsieg Jesu getan.

Die Existenz der δαιμόνια u. ä. ist für den Apostel Paulus ein Symptom u. a. für die völlige Todesverfallenheit dieses „Aeons". Die „Kreatur" „seufzt" unter dieser allgemeinen Katastrophe[48]. Sie aktualisiert sich u. a. in dämoni-

---

Gegenwart glaubt." (446) Für O. Holtzmann (Das Neue Testament I S. 275) ist das „ich sah den Satan wie ein Blitz vom Himmel fallen" ein Mythologumenon.
Nach K. H. Rengstorf (Das Evangelium nach Lukas S. 133) stand der Satan bislang vor dem Throne Gottes „als Vertreter des Rechtsanspruches Gottes gegenüber seiner Gnade". Er verweist dabei mit Recht auf die alttestamentliche, bes. spätjüdische Vorstellung. Dieser Platz war ihm von Gott zugewiesen. Mit Jesu Sieg über ihn und dem damit erfolgten Durchbruch der Gnade ist er aus der Umgebung Gottes herausgestoßen. Den schnellen und radikalen Ausschluß macht er seinen Jüngern an dem Bild des vom Himmel herabfallenden Blitzes klar. A. Schlatter schließt sich im allgemeinen in seinem Lc.-Kommentar (Das Evangelium des Lukas S. 279) der Auffassung K. H. Rengstorfs z. St. an.
Bei Mc. und Mt. findet sich der Bericht nicht. Ähnliche Stellen sind außerhalb der synoptischen Tradition Joh. 12, 31 und Apk Joh. 12, 8–10 anzutreffen.
Zur Textkritik s. H. J. Holtzmann: Handkommentar zum Neuen Testament IV S. 225 zu Joh. 12, 31.
Nach A. Schlatter (Der Evangelist Johannes S. 271) ist in der textlich verschiedenen Bezeichnung διαβολος (Joh. 8, 44 — betr. die schwierige Exegese von Joh. 8, 44 s. B. Noack: Satanas u. Soteria S. 86-90) und αρχων του κοσμου τουτου (Joh. 12, 31) kein inhaltlicher Unterschied zu sehen. Der „Verleumder" und der „Beherrscher der Welt" ist ein und derselbe Satan.
Ähnlich legt auch J. Behm (Die Offenbarung des Johannes in „Das Neue Testament Deutsch" S. 68/69) Apk. Joh. 12, 8–10 aus: „Was er auf der Erde als Vollstrecker des Heilswillens Gottes in dem Kampf seines Lebens und dem Sieg seines Todes beispielhaft und grundsätzlich verwirklicht hat — die Überwindung der Satansherrschaft und den Sieg Gottes —, das soll am Ende der Tage im Himmel volle Wirklichkeit werden, wo im Kampf der Geister um das ewig Giltige gerungen wird, wo die letzten Entscheidungen allen Heilsgeschehens fallen." Gewiß wird hier der Sturz des Satans für das Ende der Zeiten behauptet. Das ist aber kein Widerspruch zu den anderen Stellen. Jesus sah schon während seines Erdenwirkens dieses Ziel klar vor Augen. (s. Behm: a.a.O. S. 114 f.); s. auch B. Noack: Satanas und Soteria S. 60/61.

[47] s. besonders den Abschnitt: „Der Kampf zwischen Gott und dem Satan in der Endzeit" in B. Noack: Satanas und Soteria S. 114 ff.

[48] Rm 8, 19–22.
An dieser Stelle macht den Exegeten die Bedeutung des Wortes κτισις Schwierigkeiten. Bedeutet κτισις die Menschheit oder die ganze Schöpfung? A. Jülicher will in seinem Kommentar z. St. (Die Schriften des Neuen Testaments II S. 284) hier den Menschen ausnehmen. P. Althaus (Der Brief an die Römer S. 76) spricht von der „untermenschlichen Kreatur". A. Schlatter nennt in seinem Römerbrief-Kommentar („Gottes Gerechtigkeit" S. 269) die Althaus'sche Meinung eine „unglaubliche Behauptung". K. Heim hat in seiner als Handschrift gedruckten Römerbrief-Vorlesung aus dem WS 1924/25 eine m. E. überzeugende Exegese vorgelegt. Er stellt fest, daß das Wort κτισις sowohl für „Menschheit", aber auch für „ganze Schöpfung" biblisch gebraucht wird. Im Blick auf Rm. 1.25, wo Paulus offenkundig das Wort κτισις im allgemeinen Gebrauch der ganzen Schöpfung verstanden wissen will, entscheidet

schen Mächten und Gewalten[49]. Diese mächtigen Gewalten werden von Paulus in den Zusammenhang des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes mit der Welt gestellt. Ein universales Phänomen der Verfallenheit dieses Aeons ist das Heidentum. Einzelne Erscheinungen dieses status perditions sind: a) Die Dämonen und Geister; b) Die Götzen; c) Der Satan.

---

sich Heim auch hier für das Verständnis von κτισις als der „ganzen Schöpfung". (K. Heim: a.a.O. S. 139/140.) Nach H. Lietzmann („An die Römer" im Handbuch zum Neuen Testament S. 84/85 z. St.) ist κτισις die ganze „unbeseelte Welt, die mit dem Menschen zugleich den Fluch empfing ohne eigene Verschuldung Gen. 3, 17, 18 und dementsprechend beim völligen Schwinden des Fluches auch ihre alte paradiesische Herrlichkeit wiedergewinnen wird."

[49] Kol. 1, 13; 1, 16; 2, 10; 2, 15; Eph. 1, 21; 1. Kor. 15, 24; Rm 8, 38 u. a. Es ist nicht ganz einfach, die von dem Apostel mit so mannigfachen Ausdrücken gekennzeichneten „Mächte" (ἀρχαι, εξουσιαι, δυναμεις u. a.) typologisch zu differenzieren oder zu „lokalisieren." Die exegetische Untersuchung der in Frage kommenden Stellen gibt kein einheitliches Bild. Darin scheinen die Ausleger einig zu sein, daß für Paulus die „Mächte", „Gewalten" u. ä. keine Begriffe, sondern Wirklichkeiten sind. (A. Jülicher in „Die Schriften des Neuen Testaments" II S. 287/288 zu Rm. 8, 38 oder P. Althaus: Der Brief an die Römer S. 81 zu Rm. 8, 38 u. a.) Die Mehrzahl der Exegeten faßt die „Mächte" bei Paulus als „Engelmächte". (s. E. Stauffer: Die Theologie des Neuen Testaments S. 48.) In den meisten Fällen hat sie die Exegese der Kolosserbrief-Stellen (Kol. 1, 16; 2, 10; 2, 15) bestimmt in der Meinung, Paulus habe hier Veranlassung gehabt, der Neigung der Kolosser zu einer „Engelverehrung" entgegenzutreten. (So vor allem W. Lueken in: Die Schriften des Neuen Testaments II S. 343/344 z. Kol. 1, 16; ähnlich die Exegese W. Luekens zu Kol. 2, 10 - a.a.O. S. 349 und zu Kol. 2, 15 - a.a.O. S. 350.) O. Holtzmann (Das Neue Testament II S. 700/701) spricht in seiner Exegese zu Kol. 1, 16 von „Engelklassen".

Auf Grund der starken Abhängigkeit des Eph. von Kol. (s. H. Rendtorf: Der Brief an die Epheser in „Das Neue Testament Deutsch Teil 8" S. 56) kann die „Mächte"-Exegese in Eph. 1, 21 nur eine den Kolosserbrief-Stellen entsprechende sein. (s. W. Lueken in „Die Schriften des Neuen Testaments" II S. 365.) Auf die Echtheitsfrage von Eph. soll hier nicht eingegangen werden (s. M. Dibelius: An die Kolosser, Epheser, Philemon im Handbuch zum Neuen Testament S. 43/44). A. Schlatter („Gottes Gerechtigkeit" S. 289) trennt in seiner Exegese zu Rm. 8, 38 zwischen irdischen und himmlischen Mächten. „Das ὑψωμα sind die Heere, die sich in Gottes Nähe befinden; das βαθος sind dagegen die, die ein göttliches Urteil von der Welt Gottes gesondert hat." Diesen Standpunkt behält A. Schlatter („Paulus der Bote Jesu Christi" S. 413) in seiner Exegese zu 1. Kor. 15, 24 bei. Die „Mächte" bei Paulus sind eben „Zwischenmächte" zwischen Gott und der Menschheit. „Eine Kennzeichnung dieser Mächte und der zwischen ihnen bestehenden Verschiedenheiten nach dem ihnen übergebenen Machtbereich hat Paulus nirgends gegeben." Damit kommen wir aber der m. E. rechten Auffassung näher. Ich halte es auf Grund der Exegese für nicht richtig, die mit so mannigfachen Ausdrücken belegten „Mächte" bei Paulus in eine Kategorie von Gottheiten oder Geister zu pressen Nach M Dibelius ist der „Engelglaube" ein Teil der „Verehrung der Elementargottheiten" (στοιχεῖα τοῦ κόσμου Kol. 2, 8 über die Bedeutung von στοιχειον beachte Exkurs bei M. Dibelius: An die Kolosser, Epheser, Philemon im Handbuch zum Neuen Testament S. 20/21).

H. Rendtorf (Der Brief an die Kolosser S. 109) sagt in seinem Kommentar zu Kol. 1, 16: „Mit lauter überkommenen Begriffen wird dies ‚Alles' auseinandergelegt: was da alles Gegenstand eifrigen Philosophierens ist, wo auch die Kolosser schwere Probleme wälzen, ob oben oder unten im Raume, ob materiell oder geistig, ob irgendwelche Mächte oder Gewalten — mit großartiger Unbekümmertheit in Einzelfragen wird es dem allbeherrschenden Satz untergeordnet: in ihm geschaffen." Zusammenfassend trifft wohl H. D. Wendland („Die Briefe an die Korinther" S. 97) in seiner Exegese zu

Paulus erkennt die Dämonen und Geister zunächst als Realitäten an, wie er überhaupt im Heidentum von Religiosität spricht[50]. Im Zusammenhang mit dem Auftreten des Apostels Paulus nimmt der Verfasser[51] der Apostelgeschichte Worte der Predigt Jesu auf, indem er für Götter, Gottheiten dämonischer Art das Wort δαιμονια anwendet[52]. Im Lichte der frohen Botschaft von Jesus Christus jedoch erleben diese heidnischen Gottheiten eine völlige Entwertung und Vernichtung. In der Begegnung mit den Aposteln fühlen die δαιμονια die überwältigende Vollmacht dieser Männer[53]. Wir stellen also fest, daß Paulus und die Urgemeinde in der Beurteilung der Dämonen und Geister bei der Kennzeichnung des Verhältnisses Jesu und seiner Jünger zu diesen Gottheiten bleibt.

---

1. Kor. 15, 24 die rechte Auslegung, wenn er die „dämonischen Gewalten" als ein Symptom „der alten Welt" faßt, die durch den Sieg Christi zur Aufhebung gelangt. Es muß bedauert werden, daß B. Noack (Satanas und Soteria S. 131) wohl von „einer großen Bedeutung der Mächte" spricht, aber seine sonst übliche breite Exegese der Belegstellen hier nicht vornimmt, sondern sich auf allgemeine, an sich nicht unrichtige Feststellungen beschränkt.

[50] Acta 17, 22–23.
Paulus macht zu Beginn der „Areopag-Rede" (Die Diskrepanz zwischen 17, 22 und 17, 16 soll schon darauf hindeuten, daß die Rede nicht ein „Bestandteil der alten Erzählung" gewesen, sondern von einem Schriftsteller eingelegt worden ist. s. R. Knopf: Die Apostelgeschichte in „Die Schriften des Neuen Testaments III S. 94/95; auch H. W. Beyer: Die Apostelgeschichte S. 105–107: dem Berichter diente zwar eine „ausgezeichnete Überlieferung" als Vorlage) auf die „Frömmigkeit" (Gottesfurcht) der heidnischen Athener aufmerksam. Sie äußert sich in den vielen Tempeln, Bildern und Altären etc. V. 23 gibt er gleichsam einen besonderen Beleg mit dem Hinweis auf den Altar mit der Aufschrift: „Dem unbekannten Gott." Die Inschrift ist keineswegs monotheistisch, sondern polytheistisch zu verstehen. Wie H. W. Beyer (Die Apostelgeschichte S. 107) und H. J. Holtzmann (Hand-Kommentar zum Neuen Testament – Apostelgeschichte S. 111) nachweisen, gab es wohl Altäre in Athen und dem übrigen Griechenland (besser als R. Knopf: Die Apostelgeschichte in „Die Schriften des Neuen Testaments III S. 95) mit der Plural-Verwendung: „Den unbekannten Göttern." Altäre mit der Singular-Form der Inschrift sind nicht nachzuweisen. (H. J. Holtzmann: a.a.O. S. 111/112.) H. W. Beyer versteht die Singular-Form als eine rhetorische Zuspitzung ad hoc. (H. W. Beyer: a.a.O. S. 107 z. St.)

[51] Auf die Frage der Verfasserschaft von Acta soll hier nicht näher eingegangen werden. (s. hierzu H. W. Beyer: Die Apostelgeschichte S. 5.)

[52] Acta 17, 18.
Sie hielten die Predigt des Apostels von Jesus und der Auferstehung (als Eigenname gefaßt) für eine Verkündigung „neuer Götter". Man hält hier das Wort δαιμόνια für eine Anspielung der griechischen Philosophen auf die Anklage gegen Sokrates. s. z. St. R. Knopf: Die Apostelgeschichte in „Die Schriften des Neuen Testaments" III S. 94. O. Holtzmann: Das Neue Testament I S. 407. H. W. Beyer: Apostelgeschichte S. 106. H. J. Holtzmann: Hand-Kommentar zum Neuen Testament I, Die Apostelgeschichte S. 110.

[53] ἔκραζεν ist hier dem betonten Sinne entsprechend besser mit „schrie", nicht „rief" (s. R. Knopf: Die Apostelgeschichte in „Die Schriften des Neuen Testaments" III S. 86) zu übersetzen. s. O. Holtzmann z. St. (Das Neue Testament I S. 403): „Wo der Messias Jesus herrscht, weichen die Dämonen." s. noch z. St. H. W. Beyer: Die Apostelgeschichte S. 102. H. J. Holtzmann: Hand-Kommentar zum Neuen Testament I, Die Apostelgeschichte S. 106/107.

In der Beurteilung der Götzen und des Götzendienstes hat den Apostel weitgehend das Vorbild der alttestamentlichen Propheten bestimmt[54]. Für Paulus sind wie für die alttestamentliche Prophetie die Götzen in der heidnischen Religiosität reale Gottheiten[55]. Jedoch verlieren auch die εἰδωλα im Lichte der christlichen Botschaft und des christlichen Glaubens ihre Realität und beherrschende Macht. Zweifelsohne wirken bei Paulus noch Satansvorstellungen nach, wie wir sie in der spätjüdischen Literatur beispielsweise im Hiobbuche finden[56]. Weniger bei den Synoptikern und Johannes, aber bei Paulus erkennbare Symptome des neutestamentlichen Satans sind seine Wirksamkeit

---

[54] 1. Kor. 12, 2, 3.

Da Kap. 12 des 1. Kor.-briefes der Erörterung der Geistesgaben gewidmet ist, beantwortet Paulus wahrscheinlich eine Anfrage nach dem entscheidenden Kennzeichen des Geistes Gottes. (s. H. D. Wendland: Die Briefe an die Korinther S. 70/71 z. St.) Diese Fragen und ihre Beantwortung waren allzu berechtigt; denn Geistwirkungen, wenn auch von Dämonen, sog. Ekstase und Prophetie, gab es auch im Heidentum, das die jungen christlichen Gemeinden umgab. Es ließ sich also zunächst nicht erkennen, ob ein „Geistbegabter" „von göttlichem Geist oder von einem Dämon besessen ist" (s. H. Lietzmann: An die Korinther I, II, S. 60 z. St.). Nach Paulus läßt sich der wahre Gottesgeist an dem Inhalt der Rede erkennen. (H. D. Wendland: a.a.O. S. 71.) Wo man sich zu Jesus bekennt, ist der Geist Gottes wirksam. Diese Feststellung macht Paulus seinen Korinthern in der Form einer Analogie klar (s. H. Lietzmann: a.a.O. S. 60). Als sie noch Heiden waren, wurden sie „fortgerissen" (ἀπαγόμενοι) zu den „stummen" Götzen. Damals hatten sie noch den Dämonengeist, und dieser trieb sie zu den heidnischen Göttern. Der scharfe Ausdruck ἀπαγόμενοι soll auch das *äußerlich* dem Gottesgeist ähnliche ekstatische Moment des Dämonengeistes aufzeigen (s. H. D. Wendland: a.a.O. S. 71). Das Beiwort „stumm" ist der jüdischen Polemik gegenüber dem Heidentum entnommen (s. H. Lietzmann: a.a.O. S. 60 und H. D. Wendland: a.a.O. S. 71 z. St.). Dem Apostel scheint aber hier eine sachliche Unklarheit unterlaufen zu sein; denn auch die Dämonen sind zuweilen in der Ekstase Redende. Das ist auch die Voraussetzung zu v. 3, wo vom „Reden" im Geiste Gottes gesprochen wird! (s. H. Lietzmann: a.a.O. S. 60/61.)

s. noch allgemein z. St. W. Bousset: Der erste Brief an die Korinther in „Die Schriften des Neuen Testaments" II S. 130. O. Holtzmann: Das Neue Testament II S. 548.

[55] 1. Kor. 8, 4–6.

Für den Zusammenhang dieser Arbeit ist wesentlich v. 5. Hier sagt Paulus unumwunden, daß es wirkliche heidnische Gottheiten gibt. Er bekräftigt ohne Zweifel hier ihre Realität. W. Bousset gibt in seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief (W. Bousset: Der erste Brief an die Korinther in „Die Schriften des Neuen Testaments" II S. 108) eine m. E. im ganzen zutreffende Darstellung der Gottheitsvorstellungen der Zeit des Apostels: griechische Philosophie und jüdischer Volksglaube sind u. a. der Mutterboden für die Gottheitsvorstellungen dieser Zeit. In beiden Fällen handelt es sich um Mittelwesen: Halbgötter, Engelwesen, böse oder gute Geister, Dämonen. Mit solchen religiösen Wirklichkeiten hat es das Heidentum, das Paulus kennt, zu tun. H. Lietzmann sieht in seinem Kommentar (An die Korinther I. II. S. 37) das Hervorstechende ebenfalls darin, daß Paulus „die tatsächliche Existenz von Dämonen anerkennt". H. D. Wendland (Die Briefe an die Korinther S. 50) spricht von einer „Fülle von Mittelwesen zwischen Gott und Welt". A. Schlatter macht in seinem Kommentar z. St. (Paulus der Bote Jesu S. 254) auf den Kaiserkult aufmerksam. s. z. St. O. Holtzmann: Das Neue Testament II S. 533 (etwas zu knapp!).

[56] s. W. Foerster: Die nt.-liche Satansanschauung in Theolog. Wörterbuch II. S. 79.

in den Irrlehrern[57] und seine Verstellungskunst[58]. Als Erreger[59] fleischlicher Leidenschaften ist er dem synoptischen und johanneischen Satanas verwandt.
Wie eingangs gesagt, sieht Paulus in allen dämonischen Gewalten und satanischen Mächten die Todesverfallenheit dieses „Aeons" konkretisiert. Er sieht diesen status perditionis freilich auch vom Ende und von der Wiederkunft des Herrn her. Wird in der Wiederkunft des Herrn Christus dieser Kosmos erschüttert und aufgelöst, so fallen auch alle dämonischen und satanischen Gewalten[60]. Das ist die eschatologische Verheißung jeder christlich-missionarischen Arbeit: Der jetzt noch umstrittene Sieg der Botschaft von Jesus Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Heiland, wird am Ende der Tage ein totaler sein. Gott selbst wird den Sieg seines Reiches herbeiführen und sichern.

---

[57] Rm. 16, 18 ff.
Die Frage, ob Kap. 16 zum eigentlichen Brief gerechnet werden darf, soll hier als für die Arbeit nicht besonders wesentlich unerörtert bleiben. Es sind temperamentvoll-apologetische Ausführungen von v. 16 an. A. Jülicher (Der Brief an die Römer in „Die Schriften des Neuen Testaments" II S. 325 z. St.) macht darauf aufmerksam, daß von diesen Leuten in den früheren Kap. des Briefes – Kap. 14 seien sie wohl nicht gemeint – nicht die Rede war. Es handelt sich wahrscheinlich hier um Lehrer, die ein anderes „Evangelium" unter gemeinen, eigennützigen Motiven in die Gemeinden des Apostels hineinzutragen suchten. Es soll uns darum nicht wundern, wenn sie der Verfasser der Stelle als „Sendlinge des Satans" betrachtet. Jülicher möchte diese Sektierer mit den „paulusfeindlichen Agitatoren" vergleichen, die in Galatien, Philippi und Korinth auftraten. Der Verfasser der Stelle gibt aber der Gewißheit Ausdruck, daß Gott auch diesen Satan „zertreten" wird (V. 20). K. Heim spricht in seiner als Handschrift gedruckten Römerbriefvorlesung W. S. 1924/25 von einer „pneumatischen Gruppe", die Paulus immer bekämpft hat. (K. Heim: a.a.O. S. 231.) s. auch z. Stelle H. Lietzmann: An die Römer im Handbuch zum Neuen Testament S. 127 f. B. Noack: Satanas und Soteria S. 113.
[58] 2. Kor. 11, 13–14.
Wahrscheinlich haben wir es hier mit solchen Irrlehrern zu tun, wie sie Rm. 16, 16 ff erwähnt sind. Sie sind auch hier des Satanas Diener. Sie tun so, als ob sie rechte Apostel seien, sie verstellen sich. So ahmen sie den Satan nach; denn dieser verwandelt sich aus seiner finsteren Gestalt in einen „Engel des Lichtes". Fast alle Ausleger (W. Bousset: Der zweite Brief an die Korinther in „Die Schriften des Neuen Testaments" II S. 205/206; H. D. Wendland: Die Briefe an die Korinther S. 160; H. Lietzmann: An die Korinther I. II. S. 149 i. Hdb. z. N. T.) sehen hier als Vorlage für Paulus eine der spätjüdischen Schriften. Nach Schlatter (Paulus der Bote Jesu S. 647) handelt es sich wahrscheinlich um die „Offenbarung Moses". Dort wird erzählt, daß der Satan zum zweiten Male in Lichtgestalt Eva verführt habe (s. H. D. Wendland: a.a.O. S. 160). s. allgemein z. St. O. Holtzmann: Das Neue Testament II S. 609.
[59] Eph. 6, 11–13.
Die Echtheitsfrage des Eph. soll hier nicht erörtert werden (s. H. Rendtorf: Der Brief an die Epheser S. 56/57). Der Widerstand gegen einen rechten Christenstand kommt nicht allein aus Fleisch und Blut, sondern hinter Fleisch und Blut stehen „Mächte und Gewalten". Nach dem früher Gesagten kann es sich nur um die dämonischen und satanischen Mächte handeln. Gegenüber diesen, in den Menschen wirksamen Mächten soll der Christ die „Waffenrüstung Gottes" anlegen! Letztlich wird auch der Christ in seiner Abwehr auf die alten satanischen Mächte treffen, mit denen Christus im Entscheidungskampf lag. (s. B. Noack: Satanas und Soteria S. 92/93.) s. allgemein z. St. H. Rendtorf: Der Brief an die Epheser S. 81; W. Lucken: Der Brief an die Epheser in „Die Schriften des Neuen Testaments" II S. 370/371; O. Holtzmann: Das Neue Testament II S. 735; M. Dibelius: An die Kolosser, Epheser, an Philemon i. Hdb. z. N. T. S. 75.
[60] 1. Kor. 15, 24. Zur Exegese s. S. 36. Anm. 49.

DRITTES KAPITEL

Die christlich-missionarische Überwindung heidnischer Gottheits-Vorstellungen durch die Methode der Antithese

Angesichts einer so eindeutigen, Überwindung verheißenden Auskunft der biblischen Botschaft in ihrer Auseinandersetzung mit den dämonischen Gottheiten könnte die Frage nach der Form oder — wie man fachgemäßer sagt — nach der Methode christlich-missionarischer Verkündigung überflüssig erscheinen. Jedoch hat je und dann die Missionswissenschaft von der „Methode" gesprochen und anscheinend allgemeingültige Normen in der missionarischen Arbeitsweise auch als solche anerkannt[1]. Bevor wir nun in diesem Abschnitt den methodologischen Fragen in der christlich-missionarischen Verkündigung nachgehen, soll schon ein Grundsätzliches gesagt werden: Die christliche Mission hat es in ihrer Arbeitsweise in erster Linie nicht zu tun mit dem Volkstum, der Volksgesundheit, dem kulturellen Leben der Missionsvölker, sondern mit der Frage nach dem mannigfach gearteten Verhältnis des Menschen zum Göttlichen (τὸ θειον) im Lichte der biblischen Heilsoffenbarung. Nur im Blick auf diese vordergründige Feststellung kann Hendrik Kraemer in seinem oben zitierten Buche sagen, „daß im Lichte der dialektischen Lage allen religiösen Lebens und aller Religionen und im Lichte der dialektischen Anschauungen dieses religiösen Lebens im biblischen Realismus Anknüpfungspunkte im wirklichen, tiefen Sinne des Wortes nur in der Antithese gefunden werden können. Das heißt, man muß in dem offenbarenden Lichte Christi das grundlegende Irregeführtsein entdecken, das alles religiöse Leben beherrscht und zugleich das tastende Suchen nach Gott fühlen, das in diesem Irregeführtsein sich regt und das in Christo eine unerwartete göttliche Lösung findet"[2]. Dieses Irregeführtsein, die Sinn- und Zwecklosigkeit heidnischer Religiosität von der biblischen Botschaft her aufzuzeigen, ist die Aufgabe des Missionars. Dies wird aber am besten in apologetisch-gegensätzlicher Form geschehen können. Gerade an einem recht erläuterten Gegensatz[3] wird vielfach unter dem Beistand Gottes das Kreuz als die Sinnmitte allen individuellen, aber auch kollektiv-geschicht-

[1] Vgl. hierzu H. Kraemer: „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt", S. 51; auch F. Melzer: „Theologische Begegnung mit Indien", S. 22.

[2] H. Kraemer: „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt", S. 127; hierzu auch M. Albertz: „Die synoptischen Streitgespräche", S. 68.

[3] Vgl. hierzu auch J. Müller: „Die christliche Botschaft im heutigen China", in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 211.

lichen Lebens hell in die Heidenwelt hineinleuchten[4]. Dazu ist es unerläßlich, daß man vor allem die Religiosität und Mentalität der zu missionierenden Eingeborenenvölker kennt. Man darf nicht sagen, sie hätten keine „Religion", ihre religiösen Vorstellungen seien „Aberglaube". Die Orthodoxie gefiel sich in einer völlig unwissenschaftlichen Schwarz-Weiß-Malerei und bewertete die Fremdreligionen ausschließlich negativ. Hier ist allerdings eine völlige Umwertung eingetreten, an der auch erfreulicherweise die christliche Mission teilnimmt[5]. Darum kann man nicht mit der Verkündigung des Evangeliums einsetzen, als sei „nichts" vorhanden. Es ist hier das besondere Verdienst der religionswissenschaftlichen Forschung, daß sie deutlich erwiesen hat, daß es sich bei den religiösen Vorstellungen auch der primitiven Völker um „Religiosität" handelt, die man als solche ernst zu nehmen hat, ohne sie allerdings anzuerkennen. Und nur da, wo man diese Religiosität ernst nimmt, wird es möglich sein, missionarisch zu arbeiten. An der Aktualität heidnischer Religiosität muß sich der Ewigkeitswert der christlichen Botschaft in ihrer universalen Größe und Bedeutung erweisen. Das kann aber nur in ernstem, gegensätzlichem Ringen der Liebe[6] geschehen[7]. Das ist doch wohl die praktische Erfahrung, daß dort, wo zwei Religiositäten aufeinandertreffen, das auf beiden Seiten Entgegenstehende in der Regel das Wesentliche ist. Und nur da, wo die beiden Religiositäten ihren Inhalt und ihre Form kontrastieren, wird es sich erweisen, welche Religiosität die stärkere Kraft der Überwindung besitzt[8]. Das Ziel einer Methode der missionarischen Antithese kann niemals die Herbeiführung einer religiösen Krise bei den Angehörigen fremder Religiosität sein. Das Schulbeispiel Indien lehrt uns, daß „religiöse Krise" keineswegs Christentum bedeutet, daß es dem Inder durchaus möglich ist, das Besondere der anderen Religionen anzuerkennen, ja sogar sich anzueignen, ohne die eigene Frömmigkeit zu verleugnen oder zu verlassen. Da versteht es sich eigentlich von selbst, daß auch die von heutigen Missionspraktikern und -theoretikern gepriesene Methode der Begegnung wenig Aussicht auf Erfolg hat. Ziel missionarischer Arbeit muß die Überwindung mit dem kirchlichen Abschluß der christlichen Taufe sein. Dann spricht man nicht mehr von „ungetauften Jüngern Jesu", wie beispielsweise in Indien, deren Zahl die der getauften Christen um ein Vielfaches übersteigen soll, aber auch nicht mehr von der gerade in Indien für das Christentum so verhängnisvollen Gefahr des Synkretismus. L. J. Frohnmeyer hat recht, wenn

---

[4] Vgl. Friso Melzer: „Christus und die indischen Erlösungswege", S. 23.

[5] Vgl. hierzu H. Frick: „Allgemeine Offenbarung" und „Missionsarbeit" in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 96; ähnlich: L. J. Frohnmeyer: „Die Hauptgesichtspunkte für die Missionsmethode der Gegenwart", S. 16; ähnlich: S. Knak: „Das religiöse Leben der Gegenwart und die christliche Verkündigung" in M. Schlunk: „Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde", S. 81; vgl. auch von religionswissenschaftlicher Seite: H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 45.

[6] Vgl. hierzu auch C. Ihmels: „Unsere Botschaft im heutigen Indien" in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 227.

[7] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen 1935, 57. Jahrg., S. 144.)

[8] J. L. Frohnmeyer: „Die Hauptgesichtspunkte für die Missionsmethode der Gegenwart", S. 18–19.

er sagt: „Sagen wir mit dem Missionsbefehl: ‚Machet zu Jüngern die Völker, indem ihr sie tauft', und die Sache steht auf solidem Grunde[9]." Die Art und Methode, unter der beispielsweise die eingeborenen christlichen Lehrer und Pastoren in Afrika missionieren, ist mehr das Gespräch oder die Aussprache in Rede und Gegenrede — ein ausgeführtes Gespräch wird im Verlauf der Arbeit vorgelegt werden — als die zusammenhängende Form der Predigt. Man stellt auf beiden Seiten die Substanz der verschiedenen Religiositäten heraus[10], wobei es auf christlicher Seite darauf ankommt, den christlichen Glauben als den Überwinder zu zeigen. Insofern kann die „Begegnung" nur das Primäre sein. Aus einer permanenten Begegnung in Rede und Gegenrede muß die Überwindung als Ziel werden. Nur so ist es möglich, von einem Sieg des Herrn Christus zu sprechen, was ja gerade die Überzeugung des Missionars in Auftrag und Arbeit sein muß[11]. Geschichtlich gesehen ist die missionarische Arbeit nach mancherlei Methode versucht worden. Man wollte durch eine systematische Erziehung zum Evangelium die Überwindung des heidnisch-religiösen Lebens herbeiführen. Zunächst schien diese Methode Erfolg zu versprechen. In vielen Fällen brach aber die alte heidnische Religiosität wieder durch[12]. Nur da ist wirkliche Erneuerung, wo sie durch das Wort Gottes begründet und erhalten wird. Der Pietismus Herrnhutscher Prägung brachte in seiner Verkündigung die zentrale Erlösungslehre von Tod und Auferstehung Christi, ohne sich mit der religiös-heidnischen Situation in ein Gespräch über s p e z i e l l e Gegenstände der christlichen Dogmatik einzulassen[13]. Nach einer anderen Richtung freilich weist die Diskussion über die Missions-Methode am Ganzen, an der Sippe, am Stamm. Sie wurde praktiziert und vertreten von zwei besonders tüchtigen Missionspraktikern: Dr. Christian Keysser, Neuendettelsau, und Dr. Bruno Gutman, Leipzig. Dabei kam es beiden darauf an, die missionarische Arbeit zu treiben mit dem Ziel der Hinkehr ganzer Sippen und Stämme zu Christus. So sagt Chr. Keysser: „Hier (Neuguinea) wurde also ein Zusammenhang der Stämme offenbar, den man sonst überall vermißte. Es war die Furcht vor den anderen und die Rücksicht auf die anderen. Mußte man sich unter diesen Umständen nicht an die Gesamtheit wenden?[14]." B. Gutmann geht ähnliche Wege. Dem „gliedlich verbundenen Menschen, dem Menschen als Gliedwesen

[9] J. L. Frohnmeyer: „Die Hauptgesichtspunkte für die Missionsmethode der Gegenwart", S. 13.

[10] J. L. Frohnmeyer: „Heidenpredigt und Missionsschulwesen" (Referat, gehalten auf dem Missionskurs Indien zu Basel 1909: „Die Gegensätze zwischen diesen Religionen und dem Christentum müssen hervortreten"). S. 15.

[11] C. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 23; auch S. Knak: „Das religiöse Leben der Gegenwart und die christliche Verkündigung" in M. Schlunk: „Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde", S. 83.

[12] Vgl. L. Weichert: „Kehre wieder, Afrika!" S. 220; auch Chr. Keysser: „Eine Papua-Gemeinde", S. 51.

[13] Vgl. Th. Bechler: „Die missionarische Predigt auf den Feldern der Brüdermission" in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 159.

[14] Chr. Keysser: „Eine Papua-Gemeinde", S. 241; auch: Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen 1933, 55. Jahrg., S. 248/249); auch der Missions- und Heidenbote Neukirchen) 1939, 61. Jahrg., S. 42/44.

in einem urtümlichen Lebensverbande" stellt er „das andere Geheimnis: den gliedlichen Verband aller zu dem Leibe Christi unter Jesus, dem Haupte" an die Seite[15]. Er weist auf die Bezeichnung der Gemeinde Jesu Christi in der Vorstellung und Sprache der Dschagga-Christen als Kisari Kja Ruwa, als „Gottessippe" hin[16]. Als ein weiteres Beispiel für „seine" Methode führt B. Gutmann die Analogie des heidnischen Opfermahles mit der Feier des christlichen Herrenmahles an. Das Opfermahl aß der Sippenälteste nur mit den nächsten Sippenfreunden. So stellt auch das christliche Herrenmahl ein Gemeinschaftsmahl der Christen mit dem Haupt der Gemeinde, Christus, dar[17]. Eine theologisch allerdings sehr gewagte, wenn nicht unmögliche Formulierung scheint mir das Zitat Gutmanns zu sein: „Mit Luther muß jede lutherische Mission wissen und erlebbar machen, daß die urtümlichen Bindungen der Sippe und Blutsverwandtschaft und der Altersklassen und der Nachbarschaft ein Gotteswort an jeden Menschen sind . . .[18]". A. Schosser schreibt allerdings über die Methode im Blick auf das indische Missionsfeld: „Die der Missionsarbeit an Primitiven entnommenen Grundsätze, es bei der Christianisierung eines Volkes immer auf ganze Sippen und Stämme abzusehen, schienen auch auf unserem Missionsgebiet einmal verwirklicht werden zu können. Aber es schien nur so. Die Eröffnung eines Wortführers der Palmweinzieherkaste in Mangalore, mit 5 000 seiner Kastengenossen überzutreten, wenn ihnen eine Sonderstellung in der Gemeinde eingeräumt und die Beibehaltung einiger heidnischer Gebräuche gestattet werden, verlief resultatlos. Es fanden sich von diesen Leuten später nur 18 Menschen bereit, zu dem Brahmo-Samadsch, einer monotheistischen Reformsekte, die mit den englischen Unitariern in Verbindung stand, überzutreten. Die Missionare mußten sich in der Hauptsache mit der Gewinnung von Einzelnen zufrieden geben und betrachteten es immer als etwas besonders Dankenswertes, wenn sich ganze Familien zum Übertritt entschließen konnten[19]."

Es ist nicht meine Absicht, die „Methoden", die die Missionsgeschichte kennt, zu „verdammen". Sie sind zweifelsohne aus einem ernsten Ringen um die Probleme der missionarischen Praxis gewachsen. Sicherlich waren auch da, wo nach ihnen gearbeitet wurde, „Erfolge" zu verzeichnen. Es kommt aber bei einer methodologischen Betrachtung nicht darauf an, zu beweisen, wie nach dieser oder jener Methode dieser oder jener Missionspraktiker auf diesem oder jenem Missionsfeld „Erfolge" erzielt hat. Vielmehr muß unsere Aufmerksamkeit darauf gelenkt werden, wie die allgemeine „Methode" relativ den an sie gestellten

[15] B. Gutmann: „Das Dschagga-Land und seine Christen", S. 122/123, 129.
[16] B. Gutmann: a.a.O. S. 124.
[17] B. Gutmann: a.a.O. S. 125; als Warnung gegenüber Gutmanns durchaus bestechender Meinung muß man auf die Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit diesem Problem in 1. Kor. 10, 14 ff hinweisen.
[18] B. Gutmann: a.a.O. S. 178; vgl. hierzu jedoch das formulierte Bekenntnis der „Vereinigten Basler-Missionskirche" in K. Hartenstein: „Das Werden einer jungen Kirche im Osten" – Hundert Jahre Basler-Missionsarbeit in Süd-Indien.
[19] Vgl. A. Schosser: „Die Kanara-Mission" in K. Hartenstein: „Das Werden einer jungen Kirche im Osten", S. 79.

Anforderungen am besten zu entsprechen geeignet ist. Die Aufgabe, die einer allgemeinen Missionsmethode gestellt wird, ist keineswegs primär etwa die Kulturverbesserung der besandten Völker, sondern einzig und allein die Sorge um die rechte Ausrichtung für ihr Seelenheil[20]. In dieser Hinsicht ist die Grundlage und die Methode jeder nachhaltigen und wirksamen Missionsarbeit die Einzel-Seelsorge[21]. Nur da, wo der individuelle Widerstand der Fremd-Religiosität vom Evangelium her „überwunden" wird, wird schrittweise das „Feld" für den Herrn Christus erobert. So ist das seelsorgerliche Gespräch von Mensch zu Mensch der Ort, an dem man sich auch in Rede und Gegenrede mit der fremden Religiosität auseinandersetzen muß[22]. W. Dilger, Basel, sagt über die praktische Auswirkung einer so gegensätzlich angesetzten missionarischen Methode: „Meist setzt man sich zu ihnen auf den Rand der Veranda oder in den Schatten eines Baumes, knüpft an das Nächstliegende an und sucht in Rede und Gegenrede den Leuten das Evangelium nahezubringen[23]." Keineswegs sollen die Einwände übersehen werden, die vor allem Joh. Witte erhebt, daß die in dieser Form vorgetragene missionarische Arbeit geeignet sei, zu kränken und zu verletzen[24]. Sicher gehört zum Austragen solcher sachlichen Gegensätze auch Takt und Feingefühl. Überheblichkeit gegenüber dem Gesprächspartner ist natürlich fehl am Platze! Die sachlichen Aussprachen sollen, ohne zu kränken und zu verletzen, anregen zum Vergleich und Nachdenken und so die heidnische Religiosität von innen heraus überwinden helfen. So erzählt beispielsweise ein chinesischer Evangelist über seinen Christenstand: „Da kam einer meiner Leute mit einem Bibelkolporteur zusammen. Er wollte dem Kolporteur gegenüber unsere heidnische Religion verteidigen, aber das wollte ihm nicht gelingen. Deshalb kam er zu mir und bat mich um Hilfe. Ich ging auch mit ihm, um mit dem Kolporteur und einem Evangelisten zu disputieren. Das Ende unserer Unterredung war, daß ich dem Evangelisten versprach, so oft ich nur könne, wolle ich die Kirche besuchen; auch meldete ich mich zum Taufunterricht[25]." Wie von eingeborenen christlichen Lehrern mit ihren Landsleuten anderer Religiosität gesprochen wird, hat uns der Betheler Missions-Inspektor C. Ronicke in seinem Buche: „Afrika ruft!" aufgezeichnet. Er berichtet wörtlich

[20] Joh. Witte („Die evangelische Weltmission", S. 9) bezeichnet die Mission als eine „Vormacht" der Christenheit, die überall ihr Recht, ihre Pflicht und ihre Aufgabe hat, einzutreten in den Kampf der Religionen der Welt um die Seele der Menschheit.

[21] Damit soll nichts gegen die Wortverkündigung in der Form der Predigt gesagt werden; denn Predigt ist auch Seelsorge. Sie kann aber in ihrer heute üblichen Form *nur* präparativen Charakter auf dem Missionsfeld haben. Das eigentlich Neue, der Vollzug des umwälzenden Ereignisses, geschieht in der Einzelbesprechung, evtl. erst im Taufunterricht.

[22] Vgl. K. Zwissler: „Unsere Missionsmethode" nach einer handschriftlichen Vorlage eines Referates für den Chinakurs auf dem Schönblick am 13. 10. 1920 (Aus der Archiv-Bücherei des Basler-Missionshauses).

[23] W. Dilger: „Probleme der Missionsarbeit in Indien", S. 7; auch St. Jones: „Der Christus der indischen Landstraße", S. 106.

[24] J. Witte: „Die evangelische Weltmission", S. 35; auch ähnlich: Misionar E. Kühnle, Basel: „Wie treiben wir Heidenpredigt", S. 5–6.

[25] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen) 1906, 28. Jahrg., Beiblatt Februar, S. 13.

Gespräche, die ein eingeborener Christ aus dem Digoland (Afrika) mit Mohammedanern in Rede und Gegenrede führte. Hermann Kanafunsi — so hieß der Christ aus dem Digoland — sagt am Ende seiner nun folgenden Gespräche: „Laßt uns darauf achten, in Ordnung und Sanftmut zu antworten, und Gottes-wort dabei verwenden, so wie es in dem Buche, an das wir glauben, geschrieben steht[26]." Andererseits zeigen die Gespräche deutlich, daß es aus der Begegnung zu einer, wenn auch in Liebe durchgeführten, klaren und sachlichen Aussprache kommt, wobei als Ziel die Überwindung offenkundig ist[27]. Das erste der drei Gespräche des eingeborenen Evangelisten Hermann Kanafunsi aus dem Digoland (Afrika) mit Mohammedanern behandelt das „Fasten": Von März bis April war Ramasan (Fastenmonat) bei den Mohammedanern. Ich hatte eine kleine Reise nach Mansa in der Nähe von Moa zu machen. Es war abends, als ich dort eintraf und die mir bekannten Leute begrüßte. Wir nahmen vor dem Hause, in dem ich schlafen sollte, Platz. Einer meiner Freunde, mit Namen Muhammadi, begrüßte mich höflich und setzte sich. Wir unterhielten uns über mancherlei sehr erfreut und zugleich mit gegenseitiger Ehrerbietung. Mit einem Male sagte er: „Wie steht es, Lehrer, wirst du morgen fasten (wörtlich: binden?)" Ich: „Was binden?" Muhammadi: „Den Ramasan". Ich: „Wo hast du einen Christen den Ramasan halten sehen?" Muhammadi: „So fastet ihr also nicht?" Ich: „Wir fasten wohl, aber nicht in der Weise, wie ihr Mohammedaner. Ihr habt in eurer Religion die Satzung erhalten, daß euer Magen fasten soll dadurch, daß ihr während einem Monat im Jahr ihm zur Tageszeit die Nahrung vorenthaltet. Das ist euer Bußetun Gott gegenüber. Diese Art von Fasten ist uns in unserer Religion nicht geboten; denn das Fasten des Magens ist für unsere Religion bedeutungslos und nichtig. Unser Fasten ist ein Geistesfasten; denn in unserer Religion werden wir unterwiesen, daß das Fasten des Geistes Gott mehr gefällt als das Fasten des Bauches. Denn die rechte Buße soll aus dem Geist hervorgehen". Muhammadi: „Was bedeutet ‚geistiges Fasten?'" Ich: „Das bedeutet ein Sichenthalten all der bösen Dinge, an denen mein Geist seine Lust hat, die aber Gott mißfallen. Das gilt für jeden Tag, in jedem Monat, in jedem Jahr bis zu unserem Tode. Aber ihr seid am Ende des Ramasans wieder frei, eßt wieder am Tage und geht manchen anderen Dingen nach". Muhammadi: „Wirklich, Geistes-Fasten steht bei euch höher?" Ich: „Jawohl". Muhammadi: „So wirst du morgen am hellen Tage deine Mahlzeit halten, wenn alle anderen nicht essen?" Ich: „Mein Freund, unterlaß es nicht, für mich am hellen Tage Speise zu bereiten; denn am hellen Tage werde ich meine Mahlzeit halten.

Am folgenden Morgen ließ Muhammadi mir im Hause seiner älteren Schwester Speise kochen und sandte sie zu mir. Ich hielt mein Tischgebet, aß, und er unterhielt sich mit mir während des Essens. Ich sättigte mich und ließ noch die Hälfte der aufgetragenen Speise übrig. Die Schwester räumte die Teller fort und sah mich immer wieder in Verwunderung an, daß ein erwachsener Mensch

[26] C. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 29.
[27] C. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 24–25.

am hellen Tage in diesem Monat äße. Wir verließen das Haus, und eine Schar von Frauen staunte über mich. Auch die Männer sprachen von mir, wo sie zusammensaßen." Im zweiten Gespräch spricht Hermann Kanafunsi über die „Weisheit des Menschen": „Nach dem Ramasan kam der Dorfvorsteher von Mansa, namens Kasumu, und trank Tee bei uns. Plötzlich sagte er: „Weshalb eßt ihr Fleisch von Tieren, die wir Mohammedaner schächten? Ist es euch erlaubt, solches Fleisch zu essen?" Ich: „Unsere Religion belehrt uns nicht über Fleischessen und Speisen, sondern über wichtigere Dinge, die vor Gott größere Bedeutung haben". Kasimu: „Was sind das für Dinge?" Ich: „Das sind Sachen geistiger Art. Unsere Religion beachtet alles, was auf den Geist Bezug hat, weil es wertvoller ist. Aber Essen und Trinken ist unwesentlich, weil es Gott ohne Wert ist. Denn der Leib, der ißt und trinkt, wird ein Ende nehmen und im Grab verwesen. Aber der Geist stirbt nicht, sondern soll rein sein. Das ist die größte Unterweisung der christlichen Religion, daß die Christen zu Fleiß tun sollen, alles zu unterlassen, was den Geist verdirbt. Alle Leute, welche nur auf Dinge, die den Leib angehen, achten, tun eine nutzlose Arbeit; denn sie nehmen im Grab ein Ende. Denn am letzten Tag, wenn Gott uns richten wird, wird er sagen: „ Was hast du getan?" Er wird nicht fragen: „Welche Speise hast du gegessen?" Kasimu: „Diesen Worten vermag ich nicht zu glauben. Du tust mir sehr leid, weil du dieser Religion folgst. Bedenke doch, wieviel Geschlechter sind dahingegangen in Arabien und Ägypten, und auch hier hat kein Mensch diese Religion angenommen, weil es Leute sind, die Verstand haben. Das ist der Grund, weshalb die Europäer, als sie sahen, daß sie hier sich nicht betrügen lassen, an ihnen vorüberzogen und die dummen Leute im Inneren aufsuchten, sie betrogen und sie tauften. Aber hier haben sie auch nicht einen einzigen bekommen; denn die Leute haben Verstand, die nehmen keine Religion der Lüge an." Ich: „Wir, die wir glauben, können uns nicht über die Araber, Ägypter und Suahelileute wundern", denn diese Abweisung erfolgt nicht erst seit jetzt, sondern sie erfolgte schon zu Zeiten des Herrn Jesu. Das erlebte er schon damals bei den Leuten, „die Verstand hatten"; so geht es jetzt ebenso. Leute, die sich ihres Verstandes rühmen, wollen sich nicht erlösen lassen. Aber die Toren in dieser Welt, denen geht Gott nach und errettet sie und sie nehmen die Errettung an. Nun bleiben sie nicht länger Toren, sondern aus Gottes Gnaden bekommen sie Einsicht in die Königsherrschaft Gottes und die „Leute von Verstand" bleiben hinter ihnen zurück." Im dritten Gespräch geht es um die Glaubensgemeinschaft: „Eines Tages trafen sich Mohammedaner auf der Veranda bei meinem Freund Muhammadi. Sie unterhielten sich über die Fragen, die ich ihnen beantwortet hatte. Da erschien ich plötzlich und bemerkte, daß sie von mir sprachen. Einer hielt mich an, namens Njamangwa. „Wir sprechen über die Worte von gestern, die wir auf dem Markt verhandelten. „Plötzlich rief einer von ihnen, namens Pischi, mit lauter Stimme: „Wir sind weit überlegen den Christen." Der Araber Ali fragte darauf: „Auf welche Weise sind wir ihnen überlegen?" Pischi: „Sieh, ich reiste ins Kavirondoland und traf dort einen Mann, mit dem ich mich anfreundete. Zu meinem Erstaunen war er ein Christ.

Nun sagte ich ihm: „Mein Freund, ich liebe dich sehr, nur mißfällt mir, daß du ein Christ bist. Denn das ist eine falsche Religion. Sieh, wenn sich ein Zivilisierter zum Islam bekehrt und aus dem Bad herauskommt, so essen wir sofort mit ihm aus einer Schüssel. Und wenn es der Scheich selber ist, so ißt er mit dem Menschenkind, sobald er Moslem geworden ist. Siehst du nicht, was für eine schöne Religion der Islam ist. Aber wenn ihr getauft seid, haben etwa die Europäer mit euch Tischgemeinschaft? Siehst du daran nicht, daß jene Religion eine Lügengemeinschaft ist? Sie wollen nicht mit euch essen, das ist für sie unumstößliches Verbot. Nun, was ist das für eine Religion? „Darauf wurde der Kavirondomann Moslem." Ich vierhielt mich währenddessen schweigend. Ali sagte mir: „Was meinst du, Lehrer, sind das nicht wahre Worte?" Ich antwortete: „Deine Überlegenheit über den Kavirondomann kann drei Ursachen haben. 1. Vielleicht glaubte er nicht recht an das, worauf sein Gottesdienst beruht. 2. Vielleicht wußte er nicht recht Bescheid um die Grundlagen, auf denen seine Religion ruht. 3. Vielleicht verstand er die Suahelisprache nicht, in der du mit ihm verhandeltest. Da fragte mich Ali: „Nun, wie würdest du ihm geantwortet haben?" Ich antwortete: „Wir glauben dem Buch des Evangeliums. In diesem Buch erhalten wir keine Unterweisung über Speiseangelegenheiten, als ob das kein rechter Christ sein könne, der nicht am selben Tisch mit den Europäern speist. Christentum ist nicht Tischgemeinschaft mit dem Europäer, sondern Glaube ist Christentum, starker Glaube an Gottes Botschaften. Unsere Gemeinschaft gründet sich auf den Glauben. Der Glaube ist nicht eine Sache des Essens und der Bekleidung, sondern eine Sache des Geistes. Menschen werden nicht deshalb ins Reich Gottes kommen, weil sie europäisch essen und sich kleiden, sondern weil sie auf Gott ihr Vertrauen gesetzt haben. Deshalb hat Gott sie angenommen und errettet. Das ist es, woran wir uns halten." Als sie das hörten, schwiegen sie ganz still und waren beschämt."

Die drei Gespräche sollten „nur" Beispiele der praktischen Missionsarbeit sein, wie man in gegenseitiger Achtung, Schonung und Ehrerbietung sich über die tiefsten, die Menschheit bewegenden Fragen, bei denen es um das Verhältnis von „Gottheit und Menschheit" geht — in antithetischer Form unterhalten kann. In Würdigung dieser Tatsache hat die Weltmissions-Konferenz von Tambaram 1948 erneut die Wichtigkeit einer ausreichenden Missionsliteratur für die jungen Missionskirchen in ihrer anhaltenden Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen anerkannt[28].

Die „Sieges-Überzeugung", die aus jener antithetisch-methodischen Missionsarbeit spricht, will keineswegs auf die Begründung eines sog. Absolutheitsanspruches für das Christentum abzielen[29]. Vielmehr ist es der „seelsorgerliche"

[28] vgl. M. Schlunk: „Tambaram, wie es war" in: derselbe: „Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde", S. 26; auch L. J. Frohnmeyer: „Die Hauptgesichtspunkte für die Missionsmethode der Gegenwart", S. 32; auch G. Warneck: „Evangelische Missionslehre I", S. 43; II S. 199.

[29] vgl. hierzu: Joh. Witte: „Die evangelische Weltmission", S. 15; St. Jones: „Der Christus der indischen Landstraße", S. 46; H. Frick: „Allgemeine Offenbarung und Missionsarbeit"; in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 85; W. Kunze: „Der Missions-

Sinn der missionarischen Antithese in Rede und Gegenrede, im Austauschen der Vorstellung und Meinungen, daß der barmherzige, gnädige Gott die Strahlen des Lichtes der Botschaft der Erlösungsgewißheit und -freude in Jesu Christo hineinleuchten lasse in das dunkle Irregeführtsein heidnischer Religiosität aller Modifikationen. Eine „Absolutheit" für das Christentum kann nie begründet werden, es sei denn, daß sie relativ von jeder anderen Religiosität mit derselben Berechtigung für sich begründet werden könne[30]. Wie es ja überhaupt bei dieser Missions-„Methode" nie um das Christentum als die Form, sondern stets um den christlichen Glauben als den Inhalt einer Religiosität geht. W. Freytag führt in seiner Berichterstattung über die Missionskonferenz in Tambaram in seinem Aufsatz: „Vom Geheimnis der Kirche" eine Stimme eines Chinesen an, die ausdrückt, wie sehr die jungen Kirchen die westlichen Kirchenorganisationen ablehnen, dagegen sich aber sehnen nach dem ursprünglichen Jesus des Neuen Testamentes: „Wir sehen nicht, daß die Kirche nicht notwendig wäre für uns. Aber wir fragen, ob die westliche Organisation, in der wir sie kennen, notwendig für uns ist[31]." Die Gestalt des neuzeitlichen, abendländischen Christentums, das durch seine mannigfache, oft zweifelhafte Verbindung mit Erscheinungen dieser Welt mit der zweifellos schweren Hypothek der Säkularisation[32] belastet ist, wurde gerade auf dem Missionsfeld von den Missionsgemeinden und jungen Missionskirchen abgelehnt. Auf den Ruf: „Christ, not Christianity[33]" ging das Empfinden der jungen Missionskirchen zurück, sich in Inhalt und Form an das Erlebnis der urchristlichen Gemeinde anzuschließen. Die Abneigung der Missionsvölker gegenüber dem westlichen Kirchentum ist auf fast allen Missionsfeldern gleich stark. Sie möchten alle Christus, aber nicht das westliche Christentum. So berichtet St. Jones von einem Hindu, der zu ihm sagte: „Wenn Sie einen von uns als christlich bezeichnen, fühlt er sich geehrt, aber wenn Sie ihn als Christen bezeichnen, fühlt er sich verletzt[34]." Die Mei-

gedanke bei R. Seeberg"; in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 40; L. J. Frohnmeyer: „Die Hauptgesichtspunkte für die Missionsmethode der Gegenwart", S. 16; K. Hartenstein: „Tambaram, wie es arbeitete"; in M. Schlunk: „Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde", S. 40; R. Bultmann: „Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament", S. 43.

[30] vgl. G. Rosenkranz: „Evangelische Religionskunde", S. 11.

[31] vgl. W. Freytag: „Vom Geheimnis der Kirche"; in M. Schlunk: „Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde", S. 48.

[32] Ein beschämender Hinweis auf ein säkularisiertes, abendländisches Christentum ist das Beispiel des ausschweifenden, genießerischen, völlig unchristlichen Lebenswandels der sog. europäischen Namens-Christen, die man als Kaufleute, Kolonisten, Farmer etc. auf dem Missionsfeld traf (vgl. K. Hartenstein: „Die Mission als theologisches Problem", S. 14, 24; auch S. Knak: „Missionsmotiv und Missionsmethode unter der Fragestellung der dialektischen Theologie"; in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 72; auch G. Warneck: „Evangelische Missionslehre" I S. 276).

[33] vgl. hierzu K. Hartenstein: „Die Mission als theologisches Problem", S. 112; H. Frick: „Allgemeine Offenbarung und Missionsarbeit", in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 93/94; Der Heidenbote (Basel) - Nr. 3, März 1936, 109. Jahrgang, S. 45.

[34] St. Jones: „Der Christus der indischen Landstraße", S. 91; ähnliche Zitate auf S. 16, 111; L. J. Frohnmeyer: „Die Hauptgesichtspunkte für die Missionsmethode der Gegenwart", S. 8.

nung des denkenden Afrikaners vom abendländischen Christentum unterscheidet sich nicht viel von der des Inders. So berichtet Martin Aku aus Lome in Togo: „Meine Enttäuschung war deshalb groß, als ich bei meinen neuen Kameraden auf erbitterten Widerstand stieß. Auch sie sind wohl wie ich Christen, doch gingen sie nicht in die Kirche, sie sind getauft und konfirmiert, doch wollten viele von ihnen vom Christentum überhaupt nichts wissen. Für mich aber galt das Christentum als ein heiliges Vermächtnis meines Vaters, als das kostbarste Gut, das er mir gegeben hatte[35] . . ." „Darum dürfen wir niemals auf Menschen sehen, sondern allein auf Christus und sein Vorbild und versuchen, ihm nachzuleben in dem uns persönlich möglichen Rahmen[36]." J. Witte berichtet von dem 1922 in China abgehaltenen Nationalen Christen-Kongreß: „Auf dem ersten großen Nationalen Christen-Kongreß in China (1922) hat der Generalsekretär der Christlichen Vereine junger Männer in China, Dr. David Yui, gesagt: „Verlangt nicht, daß Jungchina die kirchlichen Verschiedenheiten des Westens annimmt. Was im Westen geschichtlich geworden ist, ist nicht brauchbar für uns. Wir müssen die Erkenntnis Christi aus erster Hand haben, aus der Heiligen Schrift. Christus predigen, den lebendigen Christus, ihn leben, das ist unsere Aufgabe. Dogmen, kultische Formen aus dem Westen, haben bei uns keinen Platz[37]." ‚Und nur ein in den Herzen der Eingeborenen so zur Überzeugung gewordenes „Christentum" des persönlichen Glaubens hat festen Bestand. Dies soll uns in besonderer Weise das Zeugnis des bekannten Eingeborenen-Pastors Jakobo Ngombe (Afrika) über die Jahre 1914 bis 1923, also die Zeitspanne, in der keine deutschen Missionare in Afrika sein durften, zeigen. Gleichzeitig sei es tröstliche Aufmunterung für die heutige, ähnliche „Missionssituation" in China. Ngombe schreibt: „In den Dörfern, die wir passierten, verkündigten wir das Evangelium. Die Leute staunten über die Einheit der Christen und über ihre Liebe zu den Gottesdiensten: Denn sie waren der Meinung gewesen, daß es nur eine Sache der Europäer sei, und wenn diese selber vertrieben seien, so sterbe auch ihr Gottesdienst aus. Daß nun das Christentum nicht bloß eine Sache der Europäer sei, sondern etwas durchaus bodenständig Afrikanisches werden könnte, ist den Menschen draußen, und zwar Freunden und Feinden dieses Christentums, in den letzten Jahren aufgegangen. Die Treue der Christen zum Evangelium hat es ihnen überraschend gezeigt[38]."

Eng mit der Frage nach der „Methode" hängt die des missionarischen „Anknüpfungspunktes" zusammen. Überblicken wir vom Zentrum des christlichen Glaubens, der Heilstat Gottes in dem Kreuze und der Auferstehung Christi, den Status dieser Welt und aller heidnischen Religiosität, so gibt es allerdings nur eine, allen gemeinsame Möglichkeit der Anknüpfung: Die jeweilige mensch-

---

[35] D. Westermann: „Afrikaner erzählen ihr Leben", S. 385.

[36] D. Westermann: a.a.O., S. 395.

[37] Joh. Witte: „Die Evangelische Weltmission", S. 16.

[38] vgl. C. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 72.

liche Situation der Sünde[39]. Alle sonstigen Anknüpfungsmöglichkeiten, indem man etwa an dem christlichen Glauben ähnliche Bestandteile der Fremd-Religion anzuknüpfen versucht, leisten nur dem für das Evangelium und damit für die christlich-missionarische Arbeit verderblichen Synkretismus Vorschub[40]. Denn die Abwehr des modernen Heidentums gegenüber der christlich-missionarischen Verkündigung ist keineswegs eine völlige Abkapselung. Vielmehr wird von hier aus versucht, die christliche Botschaft synkretistisch in die heidnische Religiosität hineinzunehmen. Das Schulbeispiel für die Form des Synkretismus ist das moderne Hindutum[41]. Christus ist neben Krischna, Rama, Buddha, Mohammed einer der vielen „Avataras" der allen Religionen gemeinsamen, einen Gottesidee. Hier hat die christliche Mission ihre wachsame Stimme zu erheben. Der christliche Glaube kann keine Ehe mit anderen, noch so gearteten Religiositäten eingehen[42]. Der so gestaltete Synkretismus hat im Blick auf Christus, den Heiland der Welt, das Aufgeben aller seiner spezifisch-christlichen Aufträge und Ämter zur Folge. Dann ist er eben nicht mehr der Christus, der der Welt Sünde trägt. Aus einer solchen Betrachtung erwächst der christlichen Mission die uneingeschränkte Aufgabe der unverkürzten Bot-

[39] vgl. S. Knak: „Das religiöse Leben der Gegenwart und die christliche Verkündigung"; in M. Schlunk: „Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde", S. 81/82.

[40] Gegen Joh. Witte: „Die evangelische Weltmission", S. 9; ebenso gegen M. Moch, Basel: „Die Aufgaben der Missionspredigt in Indien", S. 5–7; vgl. hierzu auch K. Hartenstein: „Die missionarische Begegnung mit dem Heidentum" in E. M. M., Heft 11, Nov. 1938, 82. Jahrg., S. 309/310, 314.

[41] Aber auch bei anderen Völkern und Religiositäten sind diese synkretistischen Bestrebungen festzustellen. So berichtet beispielsweise L. J. Frohnmeyer von einem Japaner Kunitake Kume: „An welche Religion glaube ich? Bei öffentlichen Festlichkeiten gehe ich zum Shintopriester, während ich mich bei Leichen-Begängnissen der Dienste des buddhistischen Priesters bediene. Meinen Wandel reguliere ich nach den Maximen des Konfuzius und nach der Moral des Christentums. In der Gottheit Augen ist kein Unterschied zwischen den verschiedenen Religionen der zivilisierten Welt." (L. J. Frohnmeyer: „Die Hauptgesichtspunkte für die Missionsmethode der Gegenwart" S. 7; auch S. 18 ähnlich; vgl. auch hier die Meinung des Afrikaners Bonifatius Foli aus Glidji in Togo; (D. Westermann: „Afrikaner erzählen ihr Leben", S. 45) und Igbinokpogie Amadusu aus Benin/Süd-Nigerien (D. Westermann: „Afrikaner erzählen ihr Leben", S. 227.) Der Geist des Modernismus, der die politische und zum Teil auch religiöse Bewegung in der islamischen Welt besonders nach dem ersten Weltkrieg (Türkei) stark beeinflußte, scheint auch eine Annäherung an das Christentum für nicht ganz unzweckmäßig zu halten. So äußerte sich nach R. Hartmann („Die Krisis des Islam" in „Morgenland", „Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens", Heft 15, S. 36) ein Vertreter des türkischen Modernismus: „Es werde doch einst die Zeit kommen, da die großen Religionen, wie Christentum und Islam, sich als im Grunde eins erkennen und die Äußerlichkeiten, die den Unterschied ausmachen, als solche aufgegeben werden" (vgl. auch hierzu ähnlich G. Simon: „Islam und Christentum", S. 231/232).

[42] vgl. hierzu K. Hartenstein: „Die Mission als theologisches Problem", S. 60 ff; ferner G. Simon: „Die Eigenart der Verkündigung des Evangeliums in der Mohammedaner-Mission"; in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 188; C. Ihmels: „Unsere Botschaft im heutigen Indien"; in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt ",S. 224, f. 230 bis 236; L. J. Frohnmeyer: „Die Hauptgesichtspunkte für die Missionsmethode der Gegenwart", S. 7; W. Dilger, Basel: „Probleme der Missionsarbeit im heutigen Indien", S. 11; Th. Bechler: „Die missionarische Predigt auf den Feldern der Brüdermission", in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 176; K, Hartenstein: „Das Werden einer jungen Kirche im Osten", S. 13.

schaft des Evangeliums. Daß es darauf ankommt, zeigt uns erneut K. Hartenstein in seinem Aufsatz: „Indien heute[43]." Er gibt uns einen Bericht von der Hauptveranstaltung anläßlich der Jahrhundertfeier der High School in Mangalore (Indien). Es sprachen dort von den sieben Rednern auch drei Hindu. Sie anerkannten durchaus die Kraft der idealen Persönlichkeit Jesu, die auch im indischen Volk wie ein Magnet wirke. Es muß jedoch gesagt werden, daß der zentrale Gedanke nicht das „Ideal" Jesus, vielmehr sein Kreuz ist. Und in diesem Punkte ist bis zum heutigen Tage das „Ärgernis" der heidnischen Hindu-Religiosität festzustellen. Man kann erkennen, daß in den zentralen Gegenständen des christlichen Glaubens, des Kreuzes und der Auferstehung Christi, das Hindutum den alten, verbissen-ablehnenden Standpunkt beibehält, von dem beispielsweise der Basler Missionar Th. Digel aus Honawar (Indien) in seinem Stationsbericht aus dem Jahre 1890 schreibt: „Gegenwärtig aber kommt es vor, daß, wenn der Colporteur in eine Schule kommt, die Schuljungen sich die Traktate alle zeigen lassen, dieselben von A—Z durchblättern. Sobald sie den Namen Jesu entdecken, so heißt es: Das wollen wir nicht: Oder aber, wenn einer doch Eines gekauft hat und findet den Namen darin, so nimmt er Tinte und Feder und streicht ihn dick durch, so oft er ihn findet[44]."

Wollen wir von einer Missions-„Methode" sprechen — wobei durchaus die Frage offenbleibt, die am Anfang dieses Abschnittes kurz erörtert wurde, ob dies für die christlich-missionarische Verkündigung notwendig ist — so scheint mir doch durch die Untersuchung in diesem Abschnitt deutlich geworden zu sein, daß der Angriff[45] der christlichen Botschaft

1. sich gegen die heidnische Fremd-Religiosität aller Modifikationen und Schattierungen richtet;
2. die Überwindung der heidnischen Fremd-Religiositäten im „Lichte" — nicht durch sog. Schwarz-Weiß-Malerei oder Erhärtung eines sog. Absolutheitsanspruches, nicht durch synkretistische Vermengung oder falsche Anknüpfung — sondern im „Lichte" der zentralen, unverkürzten Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Christus zum Ziele hat[46].

---

[43] K. Hartenstein: „Indien heute", in E. M. M., Heft 6. Juni 1939, 83. Jahrg., S. 186.

[44] Missionsarchiv Basel - Indische Mission Kanara - 1890 - II Bd. 105 - Stationsbericht Honawar, Indien 1890 Nr. 166, Missionar Th. Digel: Handschriftlicher Bericht; vgl. auch dazu: „Der Heidenbote" (Basel) Nr. 11, Nov. 1886, 59. Jahrg., S. 86.

[45] S. Knak: „Der kämpferische Charakter des Christentums muß unter uns wieder lebendig werden. Noch einmal: „Christus ist revolutionär". (S. Knak: „Das religiöse Leben der Gegenwart in M. Schlunk: „Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde", S. 89.)

[46] vgl. E. Kellerhals: „Kirche und Heidentum" in E. M. M. Heft 6, Juni 1939, 83. Jahrg., S. 194: „Man kann auch sagen: Die Kirche ist erst recht Kirche, wenn sie ihr Gegenüber, nämlich das Heidentum, als ein echtes Gegenüber ganz ernst nimmt, mit dem es schlechthin keine Vermischung und keine Versöhnung geben kann, sondern mit dem ewig Auseinandersetzung, Gegensatz, Spannung sein muß." — Vgl. auch hierzu: L. Lemmer: „Christliche Apologetik", S. 274; auch: M. Albertz: „Die synoptischen Streitgespräche", S. 99.

Wir haben diesen Abschnitt mit einem Zitat aus H. Kraemers bedeutsamem Buche: „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt" begonnen und wollen ihn auch mit einem solchen aus eben diesem Buche schließen: „Zusammenfassend gibt es, wenn das Wort ‚Begegnung' in dem Sinne genommen wird, daß das Christentum als ein geschlossenes, religiöses System den nichtchristlichen Religionen als eben solchen ganzen religiösen Systemen begegnet, n u r Unterschiede und Antithese, und das muß so sein; denn sie sind gänzlich verschieden. Von diesem Ergebnis etwas abzuhandeln heißt nur, den wahren Charakter des Christentums zu schwächen und zu verdunkeln[47]."

Vom Evangelium her wollen wir versuchen, das Ringen der heidnischen Welt mit der Gottesfrage zu verstehen und nach Möglichkeit Antwort zu geben. Es soll daher der Fortgang der antithetischen Untersuchung nach zwei übergeordneten Gesichtspunkten erfolgen:

a) Das Ringen des Menschen,

b) Die Gnadengabe Gottes.

---

[47] H. Kraemer: „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt", S. 268, 253 Fußnote!

VIERTES KAPITEL

Die nichtchristlichen Gottheits-Vorstellungen und der christliche Gott.

In einem ersten antithetischen Abschnitt setzen wir den christlichen und heidnischen Gottesbegriff in Entsprechung. In drei Unterabschnitten sollen die Hauptsymptome der heidnischen Gottesidee und des christlichen Gottesbegriffes gegeneinander abgegrenzt und ausgewertet werden.

1. *Die heidnische Sehnsucht nach gegenständlicher Schau dämonischer Gottheiten. — Die Offenbarung Gottes als unseres Vaters in Jesus Christus, unserem Herrn*

a) Das Ringen des Menschen

Wie das Suchen nach Wahrheit über die menschliche Existenz in ihrer Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit die Mentalität der Menschheit jeglicher ethnologischen Kategorie immer wieder beschäftigt hat — die neuere Theologie mit ihrem reformatorischen Menschenverständnis hat es abgelehnt, von einer religiösen Anlage im Menschen zu sprechen —[1], so ist die Sehnsucht nach einer gegenständlichen Schau der Gottheiten im heidnischen Menschen sehr stark. Nirgends ist die Sehnsucht nach gegenständlicher Schau der Gottheit stärker und ernster als in der Religiosität Hindu-Indiens. Diese starke Sehnsucht hat letztlich ihren Grund in dem Gesamtbild indischer Religiosität, der Mystik in allerlei Spielarten. Die allindische Religiosität ist eben ein Konglomerat von Mystik und philosophischer Gnosis. Sie lebt aus Innigkeit und Erkenntnis. Weil sie den Gegenstand ihrer Verehrung visuell nicht erkennen kann, darum sehnt sie sich nach einer „leibhaftigen" Schau[2]. Zum Zwecke der wirklichen Erfüllung dieser ihrer Sehnsucht legen die indischen Hindu-Frommen mehrere tage- und wochenlange Reisen zurück. Wenn man sie bei der Ankunft vor dem Götzenbild beobachtet, kann man verstehen, mit welcher leidenschaftlichen Inbrunst und Hingabe diese Menschen die Nähe der Gottheit im Götzenbild erleben[3]. Will man dem Grund für die heidnische Sehnsucht nach gegenständlicher Schau der Gottheiten nachgehen, so hat man ihn ohne Zweifel in dem Nur-Diesseits-Denken des primitiven Menschen zu suchen. Eine kurze schriftliche Mitteilung von Dr. Keysser (Neuendettelsau) soll uns zeigen, wie dies-

---

[1] Wir stehen allerdings vor einem Rätsel, wie wir ein soldies Suchen erklären sollen.

[2] vgl. F. Melzer: „Christus und die indischen Erlösungswege", S. 25/27.

[3] vgl. F. Melzer: „Christus und die indischen Erlösungswege", S. 67; auch: Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1886, Jahrg. 8, Sp. 157/158.

seits-bestimmt das Leben der Natur-Völker ist und wie selbst in den Krisenzeiten des Lebens diesen die Problematik des diesseitigen Lebens völlig verborgen blieb. Es handelt sich um ein Klagelied eines kranken Papua-Heiden. Die Lieder der Papua bestehen selten aus vollständigen Sätzen, sondern die Gedanken sind nur stichwortartig angedeutet:

O Krankheit, Leid!
O Gerippe
O hin und her schwankend
O Schnaufen
O Krankheit, Hautrunzeln!
O Knochen
O hilflos, verlassen![4]

Nur derjenige, der diese Voraussetzung kennt, versteht, daß die Anbetung eines unsichtbaren, nicht gegenständlichen Gottes für den heidnischen Menschen eine große, innere Not bedeutet. Der primitive Mensch will den Gegenstand seiner Verehrung sichtbar vor sich haben. Ein junger Taufbewerber aus Urundi (Ostafrika) wird von einem seiner heidnischen Landsleute gefragt: „Was machst du eigentlich so oft beim Missionar? Siehst du da Gott?[5]“ Sein Bewußtsein und ebenso seine religiöse Vorstellungswelt wird eben im wesentlichen von der gegenständlichen Welt und den ihr immanenten Kräften bestimmt. Seine Gläubigkeit ist eine Objekt-Gläubigkeit im Sinne philosophisch-immanenter Weltauffassung. Diesem gegenständlichen Denk- und Glaubensprozeß entspricht die „Gottesform“ des Götzen, jenes Gottes-Bildes κατ᾽ανθρωπον Das so geglaubte und nach dem Glauben geformte Bild dient als Vasall den Wünschen seines Bildners[6]. Bei der Herrichtung eines solchen Götzen, wie er sich dem heutigen Missionar auf dem Missionsfeld zeigt, unterscheidet man zwei Stadien: die technische Anfertigung und die „Einwohnung“ der Gottheit

[4] Dr. Keysser hat versucht, dieses Klagelied in einen sinngemäßen Reim zu setzen. So weit ich sehe, ist ihm dieses gelungen:

„Krankheit, du hast mir viel Leid gebracht,
zum Gerippe hast du mich gemacht.
Schwankend ist mein Gang geworden,
schnaufen muß ich allerorten.
Ganz verfallen ist mir die Gestalt
von der bösen Krankheit Allgewalt.
Meine Knochen sind zu zählen
und die Hilfe muß mir fehlen.
Zuflucht gibt es nicht in meinem Leiden;
es ist aus mit allen meinen Freuden.“

[5] Bericht des Neukirchener Missionars Kraft (vgl. Der Missions- und Heidenbote [Neukirchen] 1918, 40. Jahrg., Sp. 103; der Götze wird bei den Götzen- und Tempelfesten vorgezeigt. A. Ernst berichtet von einem solchen Götzenfest in Hampi [Süd-Mahratta-Indien]. Der Götze dieses Festes wurde auf einem großen Wagen mit steinernen Rädern durch die festliche Menge hindurchgefahren [vgl. A. Ernst: „Die Süd-Mahratta-Mission“ in K. Hartenstein: „Das Werden einer jungen Kirche im Osten“, S. 112]; vgl. auch Missionar Maisch/Basel: „Das Heidentum des heutigen China in seiner volkstümlichen Ausprägung“, S. 16.)

[6] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1887, 9. Jahrg., Sp. 256.

in dem Götzenbild. Der Götze kann aus Stein, Holz oder Metall hergestellt werden, in der Regel in der Form von Statuen oder Bildern. Nach der bildnerischen Fertigstellung beginnt die eigentliche religiöse Handlung, die darin besteht, daß der Priester die Gottheit zur „Einwohnung" einlädt. Dies geschieht häufig nach einem bestimmten Zeremoniell. Erst dann wird der Götze religiös verehrt. Er wird nach menschlich-innerweltlichen Ordnungen gepflegt[7]. Der Basler Missionar E. Ruff berichtet aus Hinnan (China) über die Herstellung der Götzen: „Sonntag, den 12. Juni, hatte ich Gottesdienst in Japthong. Auf dem Heimweg sah ich, wie eine Frau im Vorübergehen gegen eine halbgeöffnete Tür hin sich verneigte und wie bei der Anbetung grüßend die Hände erhob. Das veranlaßte mich, hinzugehen und nachzusehen. Ich trat durch die Tür in geräumige Tempelhallen ein. Darinnen bot sich mir ein überaus seltener Anblick. Ein Götzenmacher von weither hatte mit seinen Helfern zwanzig neue Götzen fabriziert. Nur die beiden größten waren noch unvollendet, die übrigen saßen in allen Ecken herum und warteten auf ihre Einweihung und Einsetzung ins Amt, die vier Tage später stattfinden sollte. Sie waren prächtig anzusehen. Zwei von ihnen waren aus je einem Stück Hartholz herausgearbeitet und ganz vergoldet. Farbenpracht und Formenreichtum bot sich mir in verschwenderischer Fülle . . . Der Götzenmacher bekam 500 Dollars Arbeitslohn und noch viel mehr wurde für die Errichtung eines Tempels gegeben, damit die neuen Majestäten eine würdige Behausung erhalten[8]." Über eine merkwürdige Form eines Götzenbildes und seiner Bedeutung berichtet uns der Rhein. Missionar R. Gottschalk in einem Stationsbericht aus Hongkong (China). Er hatte auf einer China-Inland-Reise einen Götzen auf einem heidnischen Altar in der Form eines sitzenden, steinernen Hundes gesehen. Über seine Bedeutung schreibt G.: „Männer und Frauen (Verwandte von Frauen in Kindesnöten) kommen von nah und fern, selbst Vornehme in Sänften, stoßen den Köter um und — die Hilfe ist da, heißt es. Als ein vorübergehender Chinese merkte, daß unsere Leute (Bibelfrau etc.) solches nicht glaubten und lächelnd die Köpfe schüttelten, meinte er, die Sache sei ja seltsam; es helfe ja nicht immer, nur dem, der es glaube[9]." Trotz der uns und zuweilen auch den Chinesen seltsam erscheinenden Bedeutung so manches Götzen oder Götzenbildes haben wir uns zu wundern über die Hartnäckigkeit[10], mit der beispielsweise das chinesische Heidentum seinen Götzendienst verteidigt. Darüber berichtet der Rhein. Missionar K. Hofius aus Tongtowha-Kangpui (China): Es fand sich auch ein leeres, einstöckiges Chinesenhaus, dessen Bewohner vor nicht langer Zeit gestorben war. Die Verwandten hatten es abgeschlossen und verwalteten es. Wir hätten das Haus haben können — wenn wir den Hausgötzen im Mittelraum, auf rotem Papier gemalt, hätten stehen lassen wollen. Ich machte den Vor-

[7] vgl. hierzu F. Melzer: „Christus und die indischen Erlösungswege", S. 57 ff.
[8] vgl. Der Heidenbote (Basel), Nr. 1, Jan. 1933, 106. Jahrg., S. 6/7.
[9] Missionsarchiv Rhein. Mission - Missionar R. Gottschalk - 2. Stationsbericht 1905, Missionsstation Hongkong, China.
[10] Der amerikanische Missionsarzt Dr. Chamberlain berichtet von einer ebensolchen Hartnäckigkeit aus dem Teluguland, Indien (vgl. Der Missions- und Heidenbote, Neukirchen, 1909, 31. Jahrg., Sp. 58).

schlag: Die Verwandten sollten den Götzen wegnehmen in ihr Haus, wenn sie unbedingt ein Bedürfnis hätten dafür, aber wir wollten ihn gern hier entbehren. Aber selbst für diesen vorübergehenden Umzug des Götzen waren die Verwandten nicht zu haben. Der Götze gehört zum Haus. Entweder nehmen wir das Haus mit Götzen oder — und in diesem Falle haben wir eben darauf verzichtet[11]."

Wir fassen mit K. Hartenstein[12] kurz zusammen, daß die Sehnsucht nach gegenständlicher Schau der Gottheit ein „konstitutives Merkmal" des Heidentums ist[13]. Man preßt die Gottheit in menschliche Anschaulichkeit und macht sie so zu einem Produkt menschlicher Gedanken und Vorstellungen.

b) Die Gnadengabe Gottes

Die oben zitierte Frage des heidnischen Verwandten aus Urundi (Ostafrika): „Was machst du eigentlich so oft beim Missionar? Siehst du da Gott?" beantwortet der Taufbewerber: „Nein, Gott sehe ich da nicht, den kann man nicht sehen[14]." Man kann im Heidentum eigentlich gar nicht von „Offenbarung" sprechen. Heidnische Religiosität erlebt „göttliche Offenbarung" nur als Projektion sehnsüchtiger, menschlicher Vorstellungen. Gott ist im Heidentum eine visible Reproduktion menschlicher Wünsche[15]. Dahin weisen auch die Zeugnisse von Eingeborenen-Christen, die das Heidentum überwunden haben. So berichtet der Rhein. Missionar Gräf aus Santong (Süd-China): „Gefragt, warum er nicht mehr zu dem Götzen beten wolle, antwortet einer folgendes: „Sie sind Holz, Stein oder Erde, haben Augen und sehen nicht, Ohren und können nicht hören, einen Mund und reden doch nicht. Sie können ja unsere Gebete nicht hören, ja sich selbst nicht beschützen, wie ein chinesisches Sprichwort sagt: ‚Wenn ein irdener Götze das Wasser überquert, so ist er schwer zu beschützen.' Aber Gott ist allmächtig, er kann Gebete erhören[16]." Der Rhein. Missionar Sartor schreibt von der Überwindung des Götzendienstes aus Nias (Indonesien):

---

[11] Missionsarchiv Rhein. Mission - Missionar K. Hofius - 1. Halbjahresbericht 1938 - Blatt III - Tongtowha - Kangpui-Gebiet (China).

[12] K. Hartenstein: „Die Mission als theologisches Problem", S. 56 u. 87.

[13] Der Islam hat den Götzendienst und die Herstellung religiöser Bilder verboten. (Vgl. G. Simon: „Islam und Christentum", S. 92, 221; ferner: W. Rudolph: „Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum", S. 54; ferner: C. H. Becker: „Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung" in Zeitschrift für Assyriologie, Band 26, S. 191; ferner: R. Hartmann: „Die Religion des Islam", S. 86; vgl. H. Grimme: „Der Koran", S. 98, Sure 27, 60 bis 65:

„Sprich: Preis sei Allah und Friede seinen Dienern,
den von ihm erwählten!
Ist wohl die Götzenwelt besser als Allah?
Als er, der erschaffen Himmel und Erde,
der vom Himmel Wasser für euch herabschickt,
damit lassen wir Gärten prächtig sprießen,
während ihr keinen Baum zum Wachsen brächtet.
Ist ein Gott neben Allah? — Nein . . ."

[14] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1918, 40. Jahrg., Sp. 103.

[15] H. Kraemer: „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt", S. 66.

[16] Missionsarchiv — Rhein. Mission — Missionar Gräf — Halbjahresbericht (Okt. 1921 bis März 1922) — Missionsstation: Santong (Süddhina).

„Gestern, als ich dort war, bat mich nach dem Gottesdienst ein junger Ehemann, mit in sein Haus zu gehen und seine Götzen mitzunehmen. Ich fragte ihn: Ist es dir auch wirklich ernst damit? Da wiederholte er es mir abermals: „Ich tue es von ganzem Herzen." Darauf nahm er seine Ahnengötzen von ihrem hohen Sitz herunter und übergab sie mir. — Als wir dann noch miteinander gebetet hatten, zog ich mit den erbeuteten Götzen meine Straße fröhlich[17]." Das allgemeine Charakteristikum heidnischer Religiosität ist eben die anthropozentrische Dominante in dem wechselseitigen Verhältnis des Menschen zur Gottheit. Im Mittelpunkt einer solchen Religiosität steht nicht die δοξα θεου, sondern der Opportunismus des Menschen, nicht das Handeln Gottes mit dem Menschen, vielmehr das Handeln des Menschen mit der Gottheit. Heidnische Religiosität „erzeugt" die Gottheit nach den Gesichtspunkten des eigenen Nutzens, während gemäß der christlichen Glaubenserkenntnis Gott die Menschen schuf. Die beiden Blickrichtungen müssen so die unterschiedlichen Auffassungen wiedergeben. So sagt J. M. Nordmo in seinem schon zitierten Buche: „Demons Despoiled": „On the way home Feng meditated on his conversation with the missionary, who had pointed out that the Chinese themselves manufactured their gods: their gods were therefore false. But the God whom the missionary was talking about was the Creator of men and had given them the ability to choose for themselves. He it was who gave their lives security, happiness and peace. The sunshine of contentment beamed in every home that truly worshipped the missionary's God[18]." Diese christliche, der heidnischen ganz entgegengesetzte Blickrichtung in dem Verhältnis des Menschen zur Gottheit deutet sich schon im Alten Testament an. Hier zeichnet sich zweifelsohne die früh-jüdische Volksreligiosität gegenüber allen religiösen Formen ihrer Zeit aus. Moses tat den Willen Gottes seinem Volke kund. Dieser Wille Gottes verbietet dem Volk, sich von ihm eine bildhafte Vorstellung zu machen. Gott ist undarstellbar. Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde treten scharf auseinander. Gott ist nicht zu sehen. Er ist nur in seinem Wort vernehmbar und in dem, in dem das Wort Fleisch wurde[19]. Sehr schwierig ist es für die christliche Missionsarbeit, den Angehörigen heidnischer Religiosität Gott als V a t e r zu verdeutlichen. Und doch ist diese Begriffsbestimmung des christlichen Gottesbegriffes sehr wichtig, weil er die Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Menschen besonders herausstellt. So berichtet beispielsweise der Basler Missionar Müller in seinem Stationsbericht in Talatscheri (Indien) über eine Unterhaltung mit einem Brahmanen: ‚Ist Gott eine Einheit oder eine Vielheit?' fragte der Alte. Ich sagte: ‚Es gibt nur ein göttliches Wesen, und dieser eine Gott hat alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden und

---

[17] Missionsarchiv Rhein. Miss. — Missionar Sartor — Jahresber. 1915, S. 2, Missionsstation: Sa'oea/Nias; vgl. einen ähnlichen Bericht des Rhein. Missionars Giesewetter aus Kangpni (China) über ein Tauffest im Jahre 1911 (Miss.-Arch. Rhein. Miss. — Missionar Giesewetter, Bericht über das 1. Tauffest in Kischel, 1911, Kangpui/China).

[18] J. M. Nordmo: „Demons Despoiled", S. 49; ähnlich a.a.O. S. 50; vgl. auch hierzu: Missionar Krayl, Basel: „Das Glück der Chinesen", S. 114.

[19] Vgl. H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 35, 40.

unter der Erde ist. ‚Wenn Gott nur einer ist', erwiderte der Brahmane, ‚warum predigt ihr Christen einen Sohn Gottes, an den man glauben müsse.' So gut ich es vermochte, sagte ich ihm, daß sich der eine wahrhaftige und lebendige Gott als dreieiniger Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, geoffenbart habe[20]." Daß aber trotzdem auch dieses Stück des christlichen Glaubens — Gott, der Vater — verständlich wird, berichtet der Rhein. Missionar Gräf aus Santong (China). Er schreibt von einer Prüfung vor der Taufe: „Einer sagte auf die Frage: ‚Warum er Gott Vater nenne — weil er mich liebt, wie ein Vater seinen Sohn liebt[21].'"

Der spätere Hinduismus hat sich unter starkem Einfluß philosophischer Spekulation über die bisherigen Gottheits-Vorstellungen hinaus eine pantheistische Gottesidee, jene Idee vom Atman, vom Selbst, geschaffen. Darüber heißt es in der Bhrad-Aranyaka-Upanishad (IV, 3): „Was ist das für ein Selbst?" „Es ist der aus Erkenntnis bestehende, inmitten der Hauche drinnen im Herzen leuchtende Purusa. Dieser durchwandert, immer sich gleichbleibend, beide Welten. Er scheint nachzusinnen, er scheint sich zu bewegen. Voller Gedanken, zum Traum geworden, überschreitet er diese Welt[22]." Hier tritt an die Stelle eines persönlichen Gottes eine unpersönliche Gottesidee. Dieses indische Atman oder Selbst ist nicht zu deuten, selbst von dem nicht, der es erreicht. So heißt es in der Kena-Upanishad (I, 1—13): „Dorthin dringt nicht das Auge, nicht die Stimme, nicht der Geist. Wir wissen nicht, wir verstehen nicht, wie man das lehren könnte[23]." Das Verhältnis des indischen, religiösen Menschen zu diesem Atman ist unausdrückbar. Dieses Verhältnis kann nie das eines Kindes zu seinem V a t e r sein, deren Verbindungssprache das Gebet ist. Gegenüber einem solchen p e r m a n e n t e n Gott-Vater-Mensch-Kind-Verhältnis ist die Atman-Religiosität die so im Hindutum angedeutete und im Buddhismus ausgeprägtere Versenkungsmystik, die lediglich eine m o m e n t a n e Verbindung mit der Gottheit oder Gottesidee herstellt. Es kommt für die christlich-missionarische Arbeit heute alles darauf an, hier die innere Antithese klar zu sehen. Denn die neutrale Gottesidee kontemplativer Religiosität und der persönliche Gott-Vater christlich-missionarischer Verkündigung werben bis zum heutigen Tag mit jeweils gesteigerter Härte um die Seele und das Herz des fragenden und suchenden indischen Menschen. —

Als heidnische Religion blieb bisher ohne Berücksichtigung, weil man hier im Unterschied zur allgemein heidnischen Religiosität sehr wohl von Offenbarung in schlechthin religiösem Sinne sprechen kann: der Islam. Er ist die heidnische Religiosität, die sich mit ihrer monotheistischen Gottesidee als gefährlichster Konkurrent neben das Christentum stellt. Der Islam sieht ab von

---

[20] Missionsarchiv Basler Mission — Indische Mission XXXV — Malabar und Nilagiri, 1866, Bd. 39 St.: Talatscheri Indien Missionar Müller (handschriftlicher Bericht).
[21] Missionsarchiv Rhein. Miss. — Missionar Gräf — Halbjahresbericht (Okt. 1921 bis März 1922) Missionsstation Santong/Süddhina.
[22] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden" (Gedanken altindischer Philosophen), S. 54.
[23] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden" (Gedanken altindischer Philosophen), S. 113.

einer Projektion der Gottesvorstellung in die gegenständliche Welt in Gestalt von Gottesdarstellungen, Gottesbildern. Er steht so ohne Zweifel in imponierender Weise über dem schlechthinnigen Heidentum, auch über dem Heidentum, mit dem es die Bibel historisch zu tun hat. Es erhebt sich naturgemäß die Frage, ob er auch von dem Heidentum verschieden ist, das die Bibel inhaltlich meint. Da kommt uns die Differenzierung in der Gottesidee zu Hilfe. Sicherlich werden dem islamischen Gott weithin die Attribute des christlichen Gottes beigelegt[24]. Die ausschlaggebenden Unterschiede werden jedoch in der Offenbarungsmöglichkeit und in dem Offenbarungsgeschehen sichtbar. Dem christlichen Glauben offenbart sich Gott durch Jesus Christus, den Gott-Menschen, seinen Sohn, als unser Vater. Im Islam ist die Offenbarung Gottes keine lebendige Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch. Das Werkzeug göttlicher Offenbarung ist nicht der Sohn, Gott-Mensch, Teilhaber der Trinität, sondern der Prophet, der eben im alttestamentlichen Sinne nur Mensch war, ist und bleibt, dessen Auftrag nicht aus einer lebendigen Einheit des Sohnes mit dem Vater, vielmehr aus einem gläubigen, prophetischen Gehorsam gegenüber dem transcendenten Gott kommt. Daher übermittelt Allah seinem Propheten Mohammed sein Wort in Gestalt eines Buches, des Korans. So heißt es Sure 5, 15—18:

„Und mit ihm kam euch von Gott ein Licht
und ein Buch der Offenbarung, womit Gott führt
auf den Heilsweg den, der folgt seiner Huld
ihn aus dem Finsteren zum Lichte hinführt[25]."

In diesem Zusammenhang kann H. J. Schoeps sagen: „Gott steigt nicht vom Himmel hernieder und schenkt sich den Menschen — er schenkt ihnen ein Buch[26]." Der christliche Offenbarungsbegriff führt über das „Wort" als Offenbarungs-Gegenstand hinaus. Es bleibt nicht bei dem „Wort"; denn „das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns[27]". Christus bedeutet eben so einen Fortschritt aus der Irrationalität in die Sphäre des auch rational Erfaßbaren. Das fleischgewordene Wort ist das Zeugnis der sich in Jesus Christus als ein Gott der Liebe, Gnade und Vergebung geoffenbarten Gottheit. „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig[28]." Dieser Christus ist Forderung, aber auch Hilfe; Gericht, aber auch Gnade Gottes gegenüber den Menschen. Dem glaubenden Christen neigt sich Gott, der Vater, in Jesus Christus zu, kommt ihm entgegen, dem glaubenden Moslem jedoch bleibt Allah eine ferne, unnahbare

---

[24] z. B. Transzendenz, Omnipraesenz etc.

[25] Vgl. H. Grimme: „Der Koran", S. 208; vgl. auch Sure 3, 1—5:
„Allah! Kein Gott außer ihm, dem Lebenden, Ewigen! —
Er sandte auf dich das Buch mit der Wahrheit, —
das bestätigen soll, was voraufgegangen."
Vgl. H. Grimme: „Der Koran", S. 172.

[26] H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 113, 118; vgl. hierzu sinngemäß: C. H. Becker: „Islamstudien", S. 365.

[27] Joh. 1, 14.

[28] Kol. 2, 9.

Gottheit. Er hat keinen Mittler unter die Menschen gesandt. Er ist und bleibt der Eine, von dem es im Credo des Islam heißt:

„Er, Allah, ist Einer,
Ein ewig Seiender,
Nicht zeugend, noch erzeugt,
Dem unter allen Wesen niemand
gleicht![29]"

So muß er folgerichtig die christliche Trinität ablehnen:

„Ungläubig sind, die da sagen:
Gott ist der Dritte von Dreien.
Doch gibt's keinen Gott als nur einen Gott!
Und stellen sie solche Reden nicht ein,
so, packt sie qualvolle Strafe fürwahr.
O wollen sie sich nicht bekehren
und sich Gott versöhnen, der versöhnlich
und gütig sich zeigt?
Es war der Messias, Sohn Marjams, ein Prophet,
wie es vor ihm schon andere gewesen.
Seine Mutter war voller Tugend,
Speise nährt sie beide[30]."

Wir fassen zusammen: Sowohl der sog. primitiven und philosophisch-spekulativen Religiosität als auch dem Islam gegenüber ist das entscheidende christlichen Glaubens an Gott: Gott handelt mit dem Menschen. Er tritt in Jesus Christus aus seiner Ferne heraus und kommt in unsere Nähe. Indem der Mensch Jesus Christus anerkennt, erkennt er Gott als Vater. Jesus offenbart Gott als den Vater der Liebe, der Gnade und Barmherzigkeit.

2. *Die Lokalisierung dämonischer Gottheiten — Die Omnipraesenz des Christengottes*

Haben wir uns im letzten Abschnitt über die Offenbarung Gottes als unseres Vaters in Jesus Christus und damit über den christlichen Gottesbegriff im Gegensatz zur heidnischen Gottesidee aller Schattierungen unterrichtet, so wollen wir jetzt die „Eigenschaften" Gottes betrachten. Dies soll aber nun nicht so geschehen, daß alle „Eigenschaften" Gottes, etwa in der Form einer dogma-

[29] Sure 111, 1–4 (vgl. H. Grimme: „Der Koran", S. 49); ferner: H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 109; auch R. Hartmann: „Die Religion des Islam", S. 11; die spätere islamische Dogmenbildung hat dem islamischen Gottesbegriff eine breitere Auslegung gegeben. Darüber berichtet das Glaubensbekenntnis des 1490 in Tlemcen in Algerien gestorbenen Muhammed as-Senusi (R. Hartmann: „Die Religion des Islam", S. 44; vgl. auch hierzu: G. Simon: „Islam und Christentum", S. 99).

[30] Sure 5, 76 bis 79 nach H. Grimme: „Der Koran", S. 210; vgl. auch Sure 59, 22–24 nach H. Grimme: „Der Koran", S. 190; vgl. hierzu auch allgemein: W. Rudolph: „Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum", S. 64; ferner: C. H. Becker: Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung" in Zeitschrift für Assyriologie, Band 26, S. 187; vgl. hierzu auch: H. Schönberger: „Der Islam, wie ich ihn sah", S. 15.

tischen Erörterung, aufgezählt werden, vielmehr ist beabsichtigt, die umfassende „Eigenschaft" Gottes herauszustellen, durch die er sich mit der formell gleichgearteten, inhaltlich jedoch symptomatisch verschiedenen der heidnischen Gottesidee scharf kontrastiert. Hier aber handelt es sich um diejenige Gruppe von Gedanken, die sich mit der Omnipraesentia Dei befassen müssen.

a) Das Ringen des Menschen

Der biblischen Botschaft von der Omnipraesentia Dei begegnet die heidnische Welt mit der Frage: „Wo ist nun ihr Gott?[31]" Es ist die Frage aller derer, denen Gott nicht der überall Gegenwärtige ist, die Gott sehen und ihn an einem Ort vorhanden wissen möchten. So spielt die Pilgerstadt Mekka im Zusammenhang mit der Gottesidee des Islam eine besondere Rolle. Dort hatte der Prophet seine Offenbarung, dort befindet sich die Kaaba mit dem heiligen, schwarzen Stein, den der Pilger küssen muß, nach dort verneigt sich der Moslem beim Gebet. In gewisser Beziehung wird hier die Gottheit mit der Örtlichkeit verbunden. Wir können also in etwa von einer Lokalisierung der Gottheit sprechen. Der Neukirchener Missionar Kroh gibt uns aus Moga auf Java folgenden Bericht: „Vor einiger Zeit erzählte mir einer unserer Christen: Eines Tages kommt ein Hadji zu mir. Wir sprachen über Gott. Da fragte mich der Hadji, wo der Christengott wäre. Ich fragte zurück: Wo ist denn euer Gott? — Und sagte dann: Ja, ihr betet nach Mekka und immer mit den dazugehörigen Verbeugungen und Körperbewegungen. Ohne diese dürft ihr nicht beten. Wie ist es nun mit jemand, der krank ist und nicht aufstehen kann, darf der nicht beten? — Nein, erwiderte der Hadji, worauf ich antwortete: So, dann ist Gott nur ein Gott für die Gesunden und nicht auch für die Kranken?[32]" Bäume und Steine sind in primitiver Religiosität die Gegenstände, in denen sich heidnisch-dämonische Gottheiten lokalisieren. So berichtet der Neukirchener Missionar Gericke aus Poerwodadi (Java) von dem Waringinbaum, in dem eine dämonische Gottheit ihren Wohnsitz hatte[33]. In den meisten Fällen handelt es sich um den Dorfgeist[34]. Zu Ehren dieses Dorfschutzgeistes nehmen die Dorfbewohner an solchen Bäumen ihre kultischen Verrichtungen vor. Man opferte und betete dort[35] um Fruchtbarkeit des Landes, gute Reisernte und um Regen. Wie kommt es nun zu solcher Verehrung dämonischer Gottheiten? Darüber berichtet uns eine Missionarin der China-Inland-Mission in besonderer Weise: „Ein Mann wollte für seinen kranken Sohn die Götzen um Heilung bitten und im Tempel Trinkwasser für ihn weihen. Auf dem Wege dorthin wurde er müde und setzte

[31] Ps. 79, 10; 42,4; 115, 2; Joel 2, 17.

[32] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1932, Jahrg. 54, S. 85.

[33] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1906, 28. Jahrg., Beibl., Febr., S. 16; ähnlich a.a.O. 1915, 37. Jahrg., Sp. 26/27, (Der Gottesbaum in Urundi); ähnlich a.a.O. 1929, 51. Jahrg., S. 100.

[34] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1904, 26. Jahrg., Beibl., Jan., S. 6); vgl. hierzu auch: C. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 20 (für Afrika!).

[35] Vgl. auch Afrika (Togo), Der Rotholzbaum (D. Westermann: „Afrikaner erzählen ihr Leben", S. 49; ferner: C. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 146, 218).

sich unter einen Baum. Da kam ihm plötzlich in den Sinn, den Baum anzubeten und das Wasser dort zu weihen. Er tat es, gab, zu Hause angekommen, dem Kranken das Wasser zu trinken und – der Knabe wurde gesund. Dies Gerücht verbreitete sich schnell, und alles wanderte zu dem wunderbaren Baum mit dem ‚Geist'. Ich sah selbst, wie alte Männer und Frauen, junge Leute und Kinder, ob krank oder gesund, mit Weihrauchstengeln und Wasser zum Baum pilgerten. Da lagen sie am Wege und riefen das Holz an. Zu mehreren Frauen konnte ich reden, und die Menge hörte zu, aber alles umsonst. Ein Missionar benachrichtigte dann die Behörde, damit dem Treiben ein Ende gemacht wurde. Soldaten kamen und trieben die Leute weg. Doch sobald sie den Rücken kehrten, taten sie wie zuvor. Nun ist der Baum abgehauen, aber der Stumpf wird noch verehrt[36]." Neben Bäumen sind es Steine, in denen dämonische Gottheiten lokalisiert werden. Auf Java wandern die Neuvermählten zu diesen Steinen. Falls man diese Aufmerksamkeit versäumt, wird man krank und unglücklich sein[37]. In Pflanzen und Steinen wohnen beispielsweise bei den Dajak in Borneo die „Hantu" (Geister)[38]. In dem christlichen Eingeborenenblatt, das in Usambara von der Bethel-Mission unter dem Titel: „Ufalma Wa Mungu" herausgegeben wurde, schreibt der eingeborene Christ T. Jona Mwantebele, Mbeya, über die Lokalisierung heidnisch-dämonischer Gottheiten: „Hier bei uns ist ein Wald, der heißt Lubaga, er ist nahe bei der Missionsstation Manow, oben auf einem Berge; man nennt das einfach: Kwa Mbasse (d. h. Ort des Gottes Mbase). Die Leute sagen: In dem Wald ist das Haus unseres Gottes Mbase oder Lwembe. In dem Wald ist ein Wächter des Mbase; dieser Mann erhebt von Zeit zu Zeit seine gewaltige Stimme und verlangt für Mbase, wonach ihn gelüstet, und sagt: Mbase wünscht ein Rind von N. N. oder Kleider oder Geld. Sooft nun die Leute diesen Ruf hören, beeilen sie sich, diese Wünsche zu erfüllen. Sie gehen und tragen alles in den Wald, um es an Mbase zu senden. Wenn sie damit an den Wald kommen, begegnet ihnen ein Mann namens Mwasongwe. Dieser nimmt alle Sachen in Empfang, um sie an Mbase zu senden. Wenn dann die Leute zurückkommen, freuen sie sich und sagen: Unser Gott ist satt geworden; jetzt können wir schlafen und ruhen in Frieden[39]." Schon an diesem Beispiel können wir sehen, daß die dämonischen Gottheiten nicht nur in einzelnen Gegenständen wohnen, vielmehr haben sie ganze Wohnbezirke. A. Schosser berichtet von einem Fort in Mulki (Süd-Indien), wo sich ein „Tummelplatz" für böse Geister befand. Nach Sonnenuntergang wagte es niemand, diesen Ort aufzusuchen[40]. Erst mit Erlaubnis des Dorfgeistes durfte man an einem 3 Kilometer von Kaimpar (Java) entfernten, heiligen Berg vorbeigehen. Die Vorüber-

[36] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen) 1922, 44. Jahrg., S. 19.

[37] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1933, 55. Jahrg., S. 30.

[38] Der Heidenbote (Basel), Nr. 4, April 1942, 115. Jahrg., S. 60/61; auch: a.a.O., Nr. 4, April 1941, 114. Jahrg., S. 51 ff.

[39] Christl. Eingeborenenblatt: „Ufalme Wa Mungu", Nr. 2, Febr. 1936, S. 17.

[40] Vgl. A. Schosser: „Die Kanara-Mission" in K. Hartenstein: „Das Werden einer jungen Kirche im Osten", S. 77; ferner Chr. Keysser: „Gesundes Naturvolk!" in A. Lehmann: „Missionsärzte helfen", S. 17.

gehenden rufen laut: „Kula nuwun, bade nglangkung" („Bitte, ich will vorbeigehen!"[41]). Versäumte man diese Bitte, so war Unheil und Unglück unvermeidlich. Der chinesische Herrscher Ts'in Schi Huang Ti pilgert zu dem heiligen Berg Taischan und bringt dessen Gottheit Opfer dar[42]. In Quellen und Flüssen wohnen die dämonischen Gottheiten. Der Neukirchener Missionar Dietzel berichtet von einem Geist „Danjang", der in einem Wasserfall in der Nähe von Kopeng (Java) seinen Aufenthaltsort hatte. Darum badete man dort nicht[43].

Es wurde ersichtlich, daß für den Menschen, insbesondere den primitiver Fremd-Religiosität, die Schöpfung ein Areal dämonischer Gottheiten ist. Für jeden Ort und jede Tätigkeit hat er eine besondere dämonische Gottheit reserviert. Vor ihr lebt der primitive Mensch in einer steten Furcht. Die ihn umgebende Welt ist voller „Grausamkeiten", die ihm nach dem Leben und seiner Existenz trachten. Aus solcher Furcht ist die Verehrung in mannigfacher Form geboren. Von daher ist das ängstliche Meiden dieser „numinosen" Örtlichkeiten zu verstehen. So können wir es auch erklären, daß die christliche Botschaft von der Omnipraesentia Dei für die heidnischen Völker nicht ganz einfach zu erfassen ist. Hier offenbart die Frage: „Wo ist euer Gott?" ihre wahre Not, die zu beseitigen sich unsere Missionare abmühen.

b) Die Gnadengabe Gottes

Die Mühe unserer Missionare war nicht umsonst. Die Zeugnisse eingeborener Christen beweisen, wie man die Furcht eines solchen „Örtlichkeitsglaubens" durch den Glauben an die Allgegenwart des Christen-Gottes überwand[44]. So heißt es in dem Abendlied des Papua-Christen Tiliec in der von Dr. Keysser (Neuendettelsau) für diese Arbeit besorgten Übersetzung:

„O unser allgegenwärtiger Herr,
weil du so (nämlich allgegenwärtig) bist,
darum unsere Seele in deiner Hand
befehlend schlafen wir,
du aber behüte uns[45]."

Jetzt konnte man sich „unbesorgt" niederlegen, denn Gott war anwesend. Zu ihm erhob man nicht furchtsam, sondern vertrauend das Herz und befahl sich seiner Hut und Bewahrung. Die oben berichtete Unterhaltung mit einem Hadji in Moga (Java) führt der Neukirchener Missionar Kroh weiter: „Nun erklärte ich ihm, wir Christen können immer und überall beten, denn Gott sei auch überall. Wenn wir mit mehreren zusammen sind, dann ist Gott in unserer Mitte. Wie wir, wenn wir unter einer Lampe sitzen, von dieser alle bestrahlt

[41] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1938, 60. Jahrg., S. 83.

[42] Vgl. R. Wilhelm: „Laotse und der Taoismus", S. 126; ferner derselbe: „Kung-Futse-Gespräche", S. 20; auch H. Hackmann: „Chinesische Philosophie", S. 78.

[43] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1928, 50. Jahrg., S. 251/252; ähnlich derselbe: a.a.O., 1930, 52. Jahrg., S. 246.

[44] Vgl. hierzu C. H. Ratschow: „Religion und Magie", S. 136.

[45] Vgl. Christl. Papua-Gesangbuch „Gaepapia", Nr. 17, Vers 2, S. 26.

werden, so auch von Gott. Das kam dem Hadji fast gotteslästerlich vor, und er ging weg[46]." Die Spitze des Kilimandscharo (der Kibo) wurde von den Eingeborenen als Sitz einer Gottheit verehrt. Daß aber auch hier die heidnische Vorstellung überwunden wurde, bringt uns das Lied eines Dschagga-Christen zur Kenntnis:

„Herrlich schimmert Kjamui, (Kibo)
Hebt sich sonnennah
In der Himmelsbläue Wolken.
Jesus ist doch schöner,
Überdauert machtvoll
Alle Berge Gottes[47]."

Der Gott der Christenheit ist nicht an Örtlichkeiten gebunden. Seine Gegenwart ist für den Glaubenden hic et nunc. Es ist aber nicht so, daß primitive Religiosität diesen Mangel der Allgegenwart der Gottheit nicht spüre. Vielmehr sucht sie ihn durch kleine, transportable Götzendarstellungen der an sich lokalisierten Gottheit anzugleichen. So tragen beispielsweise Angehörige primitiver Religion diese verkleinerten Abbilder der Gottheit gleichsam als Amulett auf der Reise bei sich. Sie möchten da, wo sie sind, auch ihre Gottheit wissen[48].

Zum Schluß soll uns noch ein Lied eines Papua-Christen ein Zeugnis für die Überwindung sein. So heißt es im ersten Vers des Weihnachtsliedes des Papua-Christen Aijang:

„Herr starker Gott
überall seiend Besitzer
Himmel, Erde, Menschen
sein sämtlich[49]."

So arbeitet Gott auch nach dieser Richtung durch seine Botschaft und Botschafter an den Herzen der heidnischen Menschen und läßt aus der Finsternis Licht werden.

3. *Die dämonischen Gottheiten der Vergeltung — Der christliche Gott der Vergebung*

Im letzten Unterabschnitt der antithetischen Untersuchung christlicher Gottesbegriff // heidnische Gottesidee soll uns der heidnische Vergeltungsgedanke gegenüber dem christlichen Vergebungsglauben beschäftigen.

Zu Beginn dieses Abschnittes stellen wir fest, daß wir mit dem Fragenkomplex Vergeltung-Vergebung eigentlich schon in das Gebiet der Eschatologie eindringen. Wir weisen darum darauf hin, daß die eschatologische Betrachtung des antithetischen Verhältnisses Vergeltung-Vergebung einem späteren Abschnitt vorbehalten bleiben muß, der sich mit dem „Leben nach dem Tode" in der

[46] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1932, Jahrg. 54, S. 85.
[47] Vgl. B. Gutmann: „Das Dschaggaland und seine Christen", S. 28.
[48] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1925, 47. Jahrg., S. 62/63.
[49] Christliches Papua-Gesangbuch („Gaepapia") Nr. 30, Vers. 1, S. 33 (berichtet und übersetzt von Dr. Keysser/Neuendettelsau).

gegensätzlichen Auffassung zu der heidnischen Religiosität beschäftigt. Die in dem Zusammenhang der Antithese christlicher Gottesbegriff / heidnische Gottesidee vorzunehmende Untersuchung soll uns jedoch die erhabene Größe des gütigen Vaters gerade auf d i e s e m symptomatischen Sektor christlichen Gottesglaubens zeigen.

a) D a s R i n g e n d e s M e n s c h e n

Einer der Gründe heidnischer Angst und Furcht ist die Vorstellung von einem Heer unbarmherziger, dämonischer Gottheiten. Im polytheistischen Denken lebt das Pantheon nach sehr anthropomorphen Grundsätzen. Die Vielzahl dämonischer Gottheiten gestaltet unter ihnen ein Gemeinschaftsverhältnis, das alle Mängel sarkischer Beziehungen aufzeigt. So spielen aus der Empfindung einer mißliebigen Konkurrenz heraus der Neid und die Mißgunst eine nicht unerhebliche Rolle. Das kann aber nicht ohne Einfluß auf das Verhältnis der Gottheit zu den sie verehrenden Menschen bleiben. Die „polytheistische" Gottheit ist „verletzt", wenn ihr nicht die Verehrung seitens des Menschen zukommt (beispielsweise im Opferdienst), wie sie einer anderen Gottheit dargebracht wird. Die Gottheit „rächt" sich, und diese „Rache" empfindet der Mensch. Hier aber dürfen wir von Vergeltung sprechen. Dabei müssen wir aber eine wichtige Feststellung machen: Wir haben schon früher erkannt, daß heidnische Religiosität besonders in ihrer primitiven Form diesseitsbestimmt ist. Das hat selbstverständlich zur Folge, daß sich auch die Aktualisierung dämonisch-göttlichen Vergeltungsgeschehens im Diesseits vollzieht. Es ist also nicht so sehr ein forensischer Akt auf Grund einer Summe von „Fällen" als vielmehr eine in die Willkür der dämonischen Gottheiten gestellte Entscheidung im Einzelfalle. So ist das folgende Gebet eines Konde (Afrika) zu verstehen: „Meine Väter[50], ich komme zu euch, weil ich merke, daß ihr die Krankheit meines Freundes verursacht habt. Ihr seid ärgerlich mit ihm, weil er euch kein Bier gebraut hat. Seht, jetzt ist Malesi (die Frucht, aus der Bier gebraut wird) genug hier. Bewacht es mit euern Augen. Ich will Bier daraus kochen. Und wenn das Bier fertig ist, bring ich's euch, damit ihr befriedigt seid. Aber dann befreit auch den Leib meines Freundes von der Krankeit[51]." Der Basler Indien-Missionar G. Fischer berichtet von einem Manne, der nach seiner Meinung deswegen fußkrank wurde, weil er junge Bananenstauden an einem einer Gottheit geweihten Ort pflanzte. Durch ein Opfer und das Versprechen, die Bananenstauden an einen anderen Ort umzupflanzen, versuchte er, die Gottheit zu versöhnen und die Heilung seiner Fußkrankheit zu beseitigen. Dabei sprach er das folgende Opfergebet: „Ich bekenne dir, o Gott, daß ich im Osten meines Brunnens gegraben und einige Bananenstauden gepflanzt habe. Bald darauf fing mein Fuß zu schwellen an. Daß du dir dort auch einen Wohnsitz erwählt hast, wußte ich nicht, du aber scheinst dadurch beunruhigt und zornig gewor-

[50] So werden die Ahnengeister angeredet, die den Mittler- und Fürsprecherdienst zwischen den dämonischen Gottheiten und den Menschen vornehmen.

[51] Vgl. L. Weichert: „Kehre wieder, Afrika", S. 64.

den zu sein. Weil ich dir nun heute ein Opfer darbringe, wollest du mir Freude erzeigen, deinen Zorn fahren lassen und meinen Fuß heilen. Unwissentlich habe ich diesen Fehler begangen. Wenn jener Platz nun um deinetwillen unbebaut bleiben soll, so will ich gern die Bananenstauden wieder ausreißen. Laß mich das wissen durch deinen Knecht, den Priester[52]." Primitive Religiosität rechnet bei Verfehlungen insbesondere kultischer Art mit Vergeltungsmaßnahmen seitens verletzter dämonischer Gottheiten[53]. So heißt es in einem afrikanischen Orakelspruch: „Der Geist des Ahnherrn ist zornig, weil ihm nicht die vorgeschriebenen Opfer richtig und ordnungsgemäß gebracht worden sind[54]." Bei den Zulu (Afrika) wird beispielsweise das Auftreten von Seuchen und Krankheiten im Kraal vielfach vom Isangoma (Seher) als Vergeltung der Amadhlozi (Geister) für kultische Vernachlässigung durch die Kraalsgemeinschaft gedeutet[55]. Man wird nicht fehlgehen, wenn man behauptet, daß die primitiv-heidnische Religiosität auch im Blick auf den Vergeltungsgedanken das sarkische Verhältnis der Menschen untereinander auf das Verhältnis des Menschen zur Gottheit überträgt. Der Rheinische Missionar Fischer gibt uns ein charakteristisches Beispiel heidnischer Unversöhnlichkeit und Vergeltungssucht aus Nias (Indonesien): „Und wie tief kann die Unversöhnlichkeit im Herzen der Niasser sitzen! Da ist z. B. ein Dorf, Sisaratandrawa heißt es, zwischen den Filialen Hiliweto und Somolomolo gelegen. Die Leute dort wollten schon vor zwei Jahren gern getauft werden, aber sie wollen sich nicht mit den Leuten von Hiliweto aussöhnen und zwar insofern: sie wollen nicht mit diesen Leuten zu einer Kirchengemeinschaft verbunden sein. Obwohl sie bis zur Schule dorthin nur etwa 15 Minuten zu gehen haben, wollen sie zur Kirche und Schule in Somolomolo gehören, obwohl es bis dahin gut eine Stunde Wegs ist. Die Leute von Hiliweto sind früher ihre Feinde gewesen, haben manche Köpfe geholt, so sagen sie, was jedoch auch umgekehrt der Fall sein wird. Aber, wenn es recht steht mit dem Wollen, Christ zu werden, muß der alte Groll und die Feindschaft aus dem Herzen heraus, sonst ist's nicht echt bei ihnen[56]." Die Papua beispielsweise zeichnen sich durch eine besonders ausgeprägte Form des Vergeltungsprinzips aus[57].

Wenn auch im Islam der Vergeltungsgedanke bereits eschatologische Bedeutung hat, so soll doch in diesem Zusammenhang zur vollständigen Analyse des antithetischen Gottesbegriffes seine Religiosität Berücksichtigung finden. Gegenüber dem diesseitigen Vergeltungsverhältnis von Gottheit und Mensch in primitiv-heidnischer Religiosität hat sich im Islam der Vergeltungsgedanke auf das

[52] Vgl. G. Fischer (Basel): „Erquickung auf dem Wege II, Unter den Heiden", S. 10.

[53] Vgl. hierzu: W. Oehler: „Ein chinesischer Taufunterricht", in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 135.

[54] Vgl. C. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 71.

[55] Vgl. G. Asmus: „Die Zulu", S. 69.

[56] Missionsarchiv Rhein. Mission – Missionar Fischer, Jahresber. 1920, S. 9, Missionsstation: Sogae-Adoe/Nias.

[57] Vgl. Ch. Keysser: „Gesundes Naturvolk", in A. Lehmann: „Missionsärzte helfen", S. 11.

Ende verlagert. Es liegt im Wesen des Islam als einer Torah-Religion, daß der Vergeltungsgedanke hier eine beherrschende Rolle spielt. Allah ist der ernste Richter des Menschen. Das Gesetz ist nicht ein Spiegel zur Sünden-Erkenntnis, sondern eine göttliche Forderung zum Zwecke einer unachsichtigen Erfüllung. So hat der spezifisch christliche Gedanke von der Vergebung im Islam keinen Platz. Gott ist im Islam in erster Linie Gott des Zornes und nicht der Liebe, sein Glaube ein Glaube an die Vergeltung und nicht an die Vergebung[58]. So heißt es in verschiedenen Suren:

„Und des standhaften Ibrahims Buch:
Wonach keiner des anderen Lasten trug
Und jedem für Eig'nes nur Entgelt wird,
Und gerechter Lohn seiner harrt
Beim Herrn nach der letzten Fahrt:
Der ihm Freude und Jammer kann geben,
Zum Tode ihn führt oder Leben[59]."

Oder:

„Als dann wird jeglicher Seele nach Verdienst vergolten.
Kein Unrecht gibt's dann: denn Gott ist ein schneller
Berechner[60]."

Oder:

„. . . Und wir schrieben darin ihnen vor
Leben um Leben, Auge um Aug',
Nase um Nase, Ohr um Ohr,
Zahn um Zahn: jedem Schaden Vergeltung[61]!"

Wir erkennen, wie die heidnische Welt zwischen den dämonischen Gottheiten hin- und hergeworfen wird. Ihnen allen zugleich und in gleichem Maße zu dienen, ist ihr nicht möglich. Gibt sie der einen Gottheit zuviel ihrer Zuneigung, so entzieht die andere ihr ihre Gunst. Ihr Kult kann niemals ein Kult der Aufrichtigkeit und des Friedens, sondern nur ein solcher der Heuchelei, Angst und Furcht sein.

b) Die Gnadengabe Gottes.

Wie ganz anders klingt da in diese angstvollen und furchtsamen Herzen die Botschaft von der Liebe des Christen-Gottes selbst zu solchen, die ihn haßten, verspotteten und verfolgten. Das Kreuz ist das Symbol nicht der Vergeltung, sondern der Vergebung, des Überdeckens aller menschlichen Verfehlungen mit dem Mantel göttlicher Liebe und Barmherzigkeit. So sagt J. M. Nordmo in

[58] Vgl. H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 117.

[59] Sure 53, 34–62; H. Grimme: „Der Koran", S. 41.

[60] Sure 40, 15–20; H. Grimme „Der Koran", S. 73; ähnlich: Sure 6, 137–140; H. Grimme: „Der Koran", S. 138; ähnlich: Sure 59, 1–8; H. Grimme: „Der Koran", S. 189.

[61] Sure 5, 48–52; H. Grimme: „Der Koran", S. 209; ähnlich: Sure 9, 121–123; H. Grimme: „Der Koran", S. 220.

seinem Buche: „Demons Despoiled“: „But the wonderful thing with this God is that He seems to entertain a peculiar love towards His worst opposers[62].“ Im Verlaufe der Niassischen Erweckungsbewegung 1916/20 wurde das heidnische Wesen völlig überwunden. So berichtet der Rhein. Missionar A. Lück aus Süd-Nias: „Es war ein Weinen und Klagen über das verfehlte frühere Leben, gegründet auf Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde und Schuld, dazu eine Willigkeit, frühere Veruntreuungen und Fehler wieder vor Gott und Menschen gut zu machen und um Vergebung zu bitten, wie ich es bisher noch nicht hier gekannt habe[63].“ Ein Zeugnis für die Überwindung des heidnischen Vergeltungsglaubens legt der eingeborene Prediger Zackeyo (früher Jirahische) nach einem Bericht des Neukirchener Missionars Kube ab. Bei einem Liebesmahl, zu dem er seine Nachbarn auf seinen Hof geladen hatte, hält er eine Ansprache folgenden Inhaltes: „Liebe Freunde und Nachbarn; ich habe euch zu mir gerufen, um euch zu zeigen, was Jesus von uns will. Heute morgen hörten wir aus Gottes Wort, daß Jesus zu den Menschen sagt: Willst du ewiges Leben haben, so halte die Gebote. Jesus, der Sohn Gottes, lehrt uns in seinem Wort, wie wir das machen sollen. Er sagt: Du sollst Gott von ganzem Herzen lieben und deinen Nächsten — d. h. alle Menschen, die du auf dem Wege triffst — sollst du lieben. Wir sind 8 Christen, ihr habt gesehen, wie wir getauft wurden vor den Augen der Menschen. Ihr, meine Nachbarn, ihr habt über diese gelacht. Dann habt ihr angefangen über uns zu spotten. Wir haben euch nichts Böses getan. Warum spottet ihr über uns? Warum spuckt ihr vor uns aus? Weil der Teufel es euch gesagt hat. Der Teufel ist der Feind Jesu, er will nicht, daß wir uns lieben, sondern wir sollen einander hassen, schlagen, töten.

Nun sollt ihr sehen, wie schön es ist, wenn wir einander lieben. Wir haben eine Ziege geschlachtet, um euch, die ihr vor uns ausspuckt, zu zeigen, daß wir euch dennoch lieben. Manchmal möchten wir euch hassen, aber dann sagt Jesus zu unseren Herzen: Tut, wie ich getan habe, liebet eure Feinde. Das können wir nicht mit unseren bösen Herzen, das ist auch keine Sitte hier im Lande. Aber wenn Jesus unsere Herzen angerührt hat, dann müssen wir es, weil er uns, seine Feinde, noch vielmehr geliebt hat. Ja, er hat noch für seine Feinde, die ihn töteten, am Kreuz gebetet[64].“ Bei einer Abendmahlsfeier, zu der man beim Abschied des bekannten Missionars Taylor zusammengekommen war, sieht sich ein Neuseeländer, der Christ geworden war, plötzlich am Altar neben einem Manne, der seinen Vater erschlagen und dessen Blut getrunken hatte. Diesem hatte er Rache geschworen, sobald er seiner gewahr würde. Er geht von dem Altar auf seinen Platz. Dort ringt er. Alte und neue Religiosität treten im Herzen dieses Menschen zum Kampfe an. Das Wort des Herrn: „Dabei wird

[62] J. M. Nordmo: „Demons Despoiled“, S. 41.

[63] Missionsarchiv Rhein. Mission — Missionar A. Lück, Jahresbericht 1919, S. 5, Nias-Missionsstation: Hilisimaetanö Sa'oea (Süd-Nias); vgl. auch: Missionsarchiv Rhein. Mission — Missionar O. Rudersdorf — Quartalsbericht 1916 — Missionsstation: Hoemene-Nias; ferner: Missionsarchiv Rhein. Mission, Missionar Kienlein, Quartalsbericht 1916, Nr. 2, Missionsstation: Lolowan-Nias.

[64] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1933, Jahrg. 55, Sr. 131.

jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt[65]", überwindet ihn und er kehrt zum Altar zurück[66]. Der Neukirchener Missionar Kube fragte während der sonntäglichen Predigt die anwesenden Eingeborenen: „Woran erkennt ihr die Christen?" Da stand einer auf und sagte: „Sie lieben einander[67]." Das missionarische Ringen des christlichen Vergebungsglaubens mit dem islamischen Vergeltungsglauben zeigt uns der erste nubische Evangelist Samuel Ali Hussein in Ägypten. Er schreibt über seine missionarische Tätigkeit: „Und so wie ich darauf merkte, wie viel sie Böses taten, oft gleich, nachdem sie die Moschee verließen, so beobachteten sie scharf mein tägliches Leben, bis sie schließlich ganzes Vertrauen zu mir faßten, natürlich erst nach vielen Anfeindungen und Drohungen von seiten ihrer Scheichs; aber ich besiegte sie immer wieder, indem ich auf ihre bösen Handlungen hinwies und ihnen sagte: „Wenn die christliche Religion eine so schlechte wäre, wie ihr es glaubt, so würde ich nicht nur euch gleich sein, sondern schlechter als ihr. Seht, was geschrieben steht im Indschil (Evangelium): „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", und mehr als das, es wird uns darin geboten, für unsere Feinde zu beten und denen zu vergeben, die uns Unrecht getan haben. Aber ich sehe, daß ihr täglich Böses mit Bösem vergeltet, und, wenn ihr eure Feinde verbrennen könntet, ihr würdet nicht die Sonne untergehen lassen, ehe ihr es ausführtet!" „Natürlich", antworten sie. „Nun", sagte ich, „das will Gott nicht. Wenn wir soviel Unrecht tun an einem einzigen Tage, und Er uns trotzdem ohne Strafe ausgehen läßt, so geschieht es, damit wir bereuen und Buße tun können. Wieviel würde er aber sein Wohlgefallen daran haben, wenn wir einander vergeben. Darum ist es durchaus nicht wahr, wenn sie behaupten: Gott hat gesagt, man solle Böses mit Bösem vergelten! Sondern Er spricht also: Wenn ihr wollt, daß ich euch vergebe, so müßt ihr erst hingehen und euren Brüdern vergeben. Er sagt auch: ‚Wenn du deinen Bruder nicht liebst, den du siehst, wie kannst du Gott lieben, den du nicht siehst?[68]' "

Sicherlich kennt der christliche Glaube auch den eschatologischen Gedanken der Vergeltung, aber er ist von dem der Vergebung Gottes in Jesus Christus maßgeblich überlagert. Der christliche Glaube „beschränkt" sich nicht auf den Vergeltungsgedanken (Islam[69]), sondern schaut darüber hinaus auf den der Vergebung. Der Vergeltungsgedanke des christlichen Glaubens ist auch nicht Eigenart und Belieben einer anthropomorphen Gottheit (primitive Religiosität), auch nicht ein fatalistisches, selbsttätiges Urteil (Buddhismus), sondern der an Gottes Wort und Gebot orientierte Richterspruch eines persönlichen Gottes, dessen weiterreichende und umfassendere Eigenschaft seine Liebe und Gnade gegenüber dem sich immer mehr von ihm entfernenden Sünder ist[70].

[65] Joh. 13, 35.
[66] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1893, Jahrg. 15, Sp. 151/152.
[67] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1936, Jahrg. 58, S. 206.
[68] Samuel Ali Hussein: „Aus meinem Leben." „Der Erstling aus Mohrenland", S. 78.
[69] Vgl. Tor Andrae: „Mohammed", S. 44; derselbe: Der Ursprung des Islam und das Christentum", S. 59; ferner G. Simon: „Islam und Christentum", S. 52, 107.
[70] Ps. 103, 13.

FÜNFTES KAPITEL

Multiple heidnische Erlösungswege - Christus, der Weltheiland

War in dem Abschnitt: „Christlicher Gottesbegriff — heidnische Gottesidee" unser Blick auf die Begriffsbildung der heidnischen Gottesidee im Lichte des Evangeliums gerichtet, so soll uns in diesem Zusammenhang das menschliche Erlösungs-Streben und die göttliche Erlösungs-Bereitschaft in der heidnischen Religiosität im Lichte des Evangeliums befassen. Es treten also der christliche und der heidnische Erlösungsbegriff in Antithese. Damit stoßen wir in das zentrale Anliegen aller Religiosität vor, wenn wir „Religion" als die mannigfach geartete Wechselbeziehung des Menschen zu der Gottheit und der Gottheit zu dem Menschen bezeichnen wollen. So wird die vom Evangelium her gewordene Entscheidung über die religiös mannigfach geartete Erlösung auch einen Beitrag leisten dafür, wie sich die Überwindung dämonischer Gottheiten vollzogen hat und noch vollzieht.

a) Das Ringen des Menschen.

Das indische Volk ist in seiner Ganzheit von einem Durst und Hunger nach Gottesfrieden und Erlösung erfüllt, wie kaum ein anderes Volk der Erde. Gewaltig ist die Sehnsucht des indischen Menschen nach wirklicher Erlösung. Es liegt in der Mentalität des Inders, daß er sein ganzes Leben lang von metaphysischen Gedanken gequält wird. Er kann auch nicht eher Ruhe finden, bis er das ihm vorschwebende Ziel der Erlösung gefunden hat, wenn er es nach indischer religiöser Vorstellung jemals finden kann[1]. Sein Suchen ist durch eine Ernst- und Gewissenhaftigkeit charakterisiert, die das christliche Streben und Suchen des heutigen, abendländischen Menschen beschämen kann. F. Mack erzählt beispielsweise in seinem Buche: „Der Wunder Anfang" von einem jungen Inder Muthu, der von Erlösungs- und Friedenssehnsucht getrieben von seinem hinduistischen Vater auf die „Mokscha" (Weg) des Hinduismus hingewiesen wurde. Er studierte die heiligen Bücher des Hindutums, legte das orangefarbene Gewand eines Sanyasi (Pilger) an, besuchte die bekanntesten, indischen Wallfahrtsorte (Madura, Kumbhakonam, Tschittambaram, Tritschinopoly, Schrirangam, Tiruvannamala und Tirupatti), führte dort religiös-suchende Gespräche im Aschram mit den sog. Gurus (Lehrer) — aber all das ließ ihn den wahren Frieden der „Seele" nicht finden. Als letzte Möglichkeit zeigte man ihm den Weg nach der heiligen Stadt (Benares) und ihrem heiligen Fluß (Ganges).

[1] Vgl. W. Dilger: „Probleme der Missionsarbeit im heutigen Indien", S. 10/11.

Im heiligen Fluß nahm er die für einen Pilger üblichen Waschungen vor[2]. Aber auch so fand er keinen Frieden in seiner „Seele". Vielmehr erkannte er bei dem Besuch der Hindu-Tempel, daß die Brahmanen mit ihrem Dienst nicht Gott, sondern sich selbst dienten: Das verehrungswürdige Ideal war zerschlagen. Er entledigte sich des Gewandes eines Sanyasi, ohne seine Sehnsucht befriedigt zu haben. Sein Suchen ließ nicht nach, als ihm eines der Bücher von Sadhu Sundar Singh, jenes großen indischen Christen, in die Hand gelegt wurde. In der Weise des Buddhismus glaubte er sich durch Meditation in Christus versenken zu können (Christusdyanam). Jedoch der Mensch kann Christus nicht erreichen, sondern Christus muß den Menschen erfassen[3]. Die Hindu-Religiosität Indiens kennt drei sog. Erlösungswege: 1. karmamarga — der Weg durch Werke; 2. jnanamarga — der Weg durch Wissen; 3. bhaktimarga — der Weg durch Hingabe (Glaube, Liebe)[4]. Es ist nun nicht so, daß dies Erlösungswege sind, von denen jeder für sich nach hinduistischer Vorstellung zur Erlösung führt. Wir können auch keine Stufenfolge in der Anwendung dieser drei Wege feststellen. Vielmehr kommt es hier auf den Zusammenklang an. Die drei Erlösungswege ergänzen sich gegenseitig in dem Erlösungsstreben des indischen Menschen. Sie bieten sich ihm alle als empfohlene Möglichkeiten an. Nach der Auffassung des modernen Hindutums wirkt die Liebe zur Gottheit eine Erlösung von der Welt. Je größer und tiefer die Liebe (Hingabe) des Menschen zur Gottheit ist, um so weiter kommt man von der Welt ab. Die Scheindinge dieser Welt reizen den Menschen nicht mehr. Er ist von ihnen frei und fühlt sich von der Welt erlöst[5]. Das Erleben des Alls, des Atman, ist die Folge eines uneingeschränkten Erkennens des θειον . Für die solches Erlebenden gibt es keinen Tod, keine Krankheit oder sonstiges Leid. Die Schauenden sehen das ganze All[6]. Das, was an Personenhaftem (Körper) übrigbleibt, wird völlig negiert. Der kleine Funke des „Selbst" (Reality) in dem Menschen geht in dem großen „Selbst", dem Atman, auf. Die Freiheit des kleinen „Selbst" und das Aufgehen im großen „Selbst" ist das erhabene Ziel indischer Erlösungs-Sehnsucht. Gerade dieses Aufgehen im Atman ist für den indischen Menschen die Erlösung:

„Doch wer sich an dem Selbst erfreut und durch das Selbst
gesättigt ist,
Im Selbst allein vergnügt — der Mensch, der ist von allem
Tun erlöst[7]."

Nach dem Zeugnis der Upanishaden führt der Weg zur Erlösung über das völlige Aufgeben aller existentiellen Ich-Betontheit, allen Begehrens, allen Wün-

[2] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1899, 21. Jahrg., Sp. 136; ferner derselbe: 1903, 25. Jahrg., S. 187.
[3] F. Mack: „Der Wunder Anfang", S. 73 ff.; ferner: Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1938, 60. Jahrgang, S. 28/29.
[4] N. Söderblom: „Tiele-Söderbloms Kompendium der Religionsgeschichte", S. 143.
[5] Friso Melzer: „Christus und die indischen Erlösungswege", S. 77, 97/98.
[6] Vgl. Chandogya-Upanishad VII, 15 ff., abgedr. bei: A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 90.
[7] L. v. Schröder: „Bhagavadgita", S. 18.

schens, aller Leidenschaft. Das ist der sicherste Weg der Vereinigung mit dem „Selbst", dem All-Atman. Darin sieht der indische religiöse Mensch seine Befreiung[8]. Das indische Erlösungsmotiv ist die Erlösungsmystik im besonderen Sinne, jenes augenblickliche Sich-Loslösen von der Erscheinungswelt mit allen Begehrlichkeiten, Wünschen und Leidenschaften und ein mystisches Eingehen, Sich-Versenken in ein Meer einer wunsch- und begierlosen, ruhenden Erlebniswelt des universalen „Selbst", des All-Atman. So heißt es in der Maitrayani-Upanishad (6, 18): „Wenn er nach dem Schwund des Manas durch sein Selbst das Selbst sieht, das feiner als das Feine ist und hell leuchtet, dann nach Erblickung des Selbst durch sein Selbst wird er frei von seinem eigenen Selbst und infolge der Befreiung ist es als unwägbar und ursprungslos zu denken. ‚Merkmal der Erlösung', so nennt man dieses höchste Geheimnis. So sagt man: ‚Durch den Geist vernichtet er alles Karman, sei es gut oder böse. Wer friedevollen Geistes in sich (im Atman) verharrt, erlangt unendliches Glück[9]." Ziel indischer Religiosität ist in den meisten Fällen, eine möglichst hohe Stufe und annähernd göttliche Vervollkommnung in der Vereinigung mit dem Atman oder der Gottheit zu erreichen. So heißt es in der Kathaka-Upanishad (3. Ranke): „Höher als das große (Selbst) steht das Unentfaltete (Urmaterie), höher als das Unentfaltete die Seele (der Purusa). Etwas Höheres als diese gibt es nicht. Sie ist das höchste Ziel, die höchste Zuflucht[10]." In dieser Zuflucht erblickt man das Ziel der Erlösung. So heißt es in der Svetasvatara-Upanishad: „Ich nehme Erlösung suchend meine Zuflucht zu dem Gott, der zuerst Gott Brahman schafft und für ihn die Veden entsendet, dessen Licht seine eigene Vernunft ist[11]." Als Konsequenz dieser Flucht aus der Welt des Scheins und des Strebens nach völliger Gottinnigkeit finden wir im Hindutum eine ausgeprägte Askese. Mannigfache, z. T. uns mit Schauer erfüllende asketische Übungen sollen in dem indischen Menschen das Begehren nach der Scheinwelt ertöten und ihn dem Ziel der Scheinwelt-Abgeschiedenheit, der Gott-innigen Erlösung zuführen. Diese Form der Erlösung bezeichnet der indische Mensch als karmamarga. Wie steht es nun mit dem Erreichen dieses Zieles? Sadhu Sundar Singh fragt einen indischen Sadhu (Gelehrten) in Hardwar, der auf einem Nagelbett lag: „Wie lange treibst du das schon, und wie weit hast du dein Ziel erreicht?" Er entgegnete ihm: „Ich begann es vor 18 Monaten, aber ich habe mein Ziel noch nicht erreicht; es ist auch nicht möglich, daß man es in einer so kurzen Zeit erreichte. Dazu sind viele Jahre und wohl viele Geburten nötig[12]." Friso Melzer, der in den Jahren 1935 bis 1940 im Auftrage der Basler Mission als College Principal und Dozent in Indien tätig war, berichtet uns ein Erlebnis: Auf einer der sonnigen Landstraßen Süd-Indiens erklingen zur Mittagszeit kleine Glöck-

[8] Vgl. Brhad-Aranyaka-Upanishad, IV, 4, abgedr. bei A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 60/61.

[9] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 158; ähnlich derselbe: a.a.O., S. 122.

[10] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 124.

[11] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 132.

[12] Vgl. Friso Melzer: „Christus und die indischen Erlösungswege", S. 35 ff.

chen, deren Geläut mit den Pferdeschlitten-Glöckchen auf unseren Straßen im Winter Ähnlichkeit hat. Bei näherem Zusehen kommt ein barhäuptiger Mann des Weges einher. Über die Schulter trägt er ein hölzernes Joch, an dem beidseitwärts je ein Messing-Gefäß herabhängt. Der Mann befand sich auf einer durch ein Gelübde sich selbst aufgetragenen Pilgerreise. In den beiden Messinggefäßen hatte er die Opfergaben, die er der Gottheit zur Versöhnung darbringen wollte. Den Grund seiner Sündhaftigkeit hatte er in einem Vergehen seiner Lippen erkannt. Er hatte den Mund verbunden. Ohne Zweifel hatte er ein Schweigegelübde getan. Auf den Klang seiner Glöckchen versahen ihn die frommen Hindu mit etwas Reis[13]. Das ist der Weg des indischen Karma, der Werk-Frömmigkeit. Ein ähnliches Beispiel gibt uns der Basler Indien-Missionar G. Fischer aus seiner Missionszeit auf der Station Karkala (Indien) 1898 bis 1904[14]. Ein Zweig der Karmamarga ist der Joga, der die Begierden und Leidenschaften in diesem Dasein unterdrücken muß, um so dem Atman oder der Gottheit näherzukommen. So wird das rechte Licht gegeben, um den wahren Brahman zu erkennen. In dieser Erkenntnis erlebte der Erkennende die Befreiung und Erlösung. So heißt es in der Svetasvatara-Upanishad (II, 8—9): Wenn einer, dem Joga hingegeben, mit der wahren Natur seiner Seele wie mit einem Licht das wahre Wesen des Brahman schaut, dann erkennt er den, der von Ewigkeit besteht, fest und frei von allen Eigenschaften ist, und wird von allen Fesseln befreit[15]." Im höher entwickelten Hindutum wird mehr und mehr der Erlösungsweg durch Werke verlassen und der der Erkenntnis und Hingabe in den Upanishaden und der Bhagavadgita als der rechte Erlösungsweg erkannt. So heißt es in einem Text der Bhagavadgita:

„Die Tat steht ja, du Siegreicher, unter der Geister Andacht tief,
Im Geiste such' die Zuflucht du! Kläglich, wen Tatenfurcht bewegt.
Beides, Guttat und Übeltat, gibt der Andächtige völlig auf;
Darum weihe ganz der Andacht dich! Andacht bringt Heil auch bei der Tat.
Die tatgeborene Furcht gibt auf, wer andächtig und weise ist!
Von der Geburten Fesseln frei gelangt er an den Ort des Heils[16]."

---

[13] Friso Melzer: „Christus und die indischen Erlösungswege", S. 97/98.

[14] G. Fischer: „Erquickung auf dem Wege II, unter den Heiden", S. 16: Er berichtet von einem indischen Zimmermann, der ihm sagte: „Vor 2 Jahren war ich schwer krank Für Arzneien gab ich viel Geld aus. Den Hausgötzen und anderen Göttern brachte ich Opfer dar und unter den Brahmanen verteilte ich mehrere Geschenke. Aber nichts wollte helfen. Ein berühmter Priester, um Rat gefragt, erklärte, die Ursache meiner Krankheit sei ein in einer früheren Geburt gegen den Schlangengott begangenes Vergehen. Diese Sünde könne nur der betreffende Gott vergeben, das erfordere aber ein Gelübde und eine Sühne, ich müsse nach meiner Wiedergenesung diesem Gott in Subramanya einen Besuch abstatten, ihm opfern und mich der Buße, den Weg vom heiligen Teiche bis vor die Tempeltüre durch Wälzen zurückzulegen, unterziehen."

[15] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 128; für weitere Beispiele vgl. a) Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1891, 13. Jahrg., Sp. 166; b) Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1915, 37. Jahrg., Sp. 84; c) G. Fischer: „Erquickung auf dem Wege II unter den Heiden", S. 7.

[16] L. v. Schröder: „Bhagavadgita", S. 13/14.

Dier hier genannte Hingabe ist ein augenblicklicher, mystischer Erlösungs-Status, der ganz auf dem Handeln des Menschen beruht, der sich der Gottheit im Zustand der Kontemplation hingibt. Eingangs dieses Abschnittes sagten wir, daß es bei den indischen Erlösungswegen in der Praxis auf einen Zusammenklang, ein Ergänzen ankomme. Diesem Umstand tragen sowohl die Upanishaden[17] als auch die Bhagavadgita Rechnung. Sie kennen den doppelten Erlösungsweg, den durch Erkenntnis (Wissen) und den durch Hingabe (Glaube). So sagt die Bhagavadgita:

„Ein Doppelstand ist von mir vorhin verkündet, Reiner, dir:
Die Erkenntnis der Denkenden und der Andächtigen frommes Tun[18]."

Direkter Ausgangspunkt aller Erlösungssehnsucht im Buddhismus[19] ist nicht wie im Christentum die Sünde, sondern das Weltleid, das leidvolle Geworfen-

---

[17] Vgl. A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 138/139; „All die Asketen, die durch die Kenntnis des Vedanta sich über ihr Ziel vergewissert und ihr Wesen infolge der Weltentsagung geläutert haben, werden zur Zeit ihres Endes in der Brahma-Welt vom Tode frei und erlöst."

[18] L. v. Schröder: „Bhagavadgita", S. 17; vgl. auch: L. v. Schröder: „Bhagavadgita", S. 81; ähnlich: A. Hillebrandt „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 130; ähnlich: L. v. Schröder: „Bhagavadgita", S. 15, 24, 30, 44; ähnlich: A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 114. 123.

[19] Wenn im folgenden von „Buddhismus" gesprochen wird, so wird in diesem Zusammenhang primär der Hinayana-Buddhismus behandelt. Die in der Arbeit verwerteten Belege sind der vorherrschenden Literatur des Hinayana-Buddhismus entnommen. Dabei war sich der Verfasser der frühen Spaltung des ursprünglichen Buddhismus in zwei Richtungen, die bis heute die Welt des Buddhismus bestimmen, in den Hinayana- und den Mahayana-Buddhismus wohl bewußt. Die heutige christlich-missionarische Arbeit trifft beide Richtungen an: den Hinayana-Buddhismus vorwiegend in Siam, Birma, Ceylon etc., und den Mahayana-Buddhismus hauptsächlich in Nepal, Tibet, China und Japan. Dem ursprünglichen, d. h. dem Buddhismus Buddhas kommt zweifelsohne der Hinayana-Buddhismus am nächsten. Er stellt auch die reinere Form echt buddhistischer Religiosität dar. Der Mahayana-Buddhismus hat sich, ohne auf die substantielle Wesenhaftigkeit des — sagen wir einmal — Ur-Buddhismus, etwa die kontemplative Versenkung, zu verzichten, der Welt gegenüber geöffnet, indem er eine Verpflichtung für das Seelenheil seiner nächsten Mitmenschen, d. h. für ihre Erlösung von dem Leid dieser Welt fühlte. Daher der Name Mahayana „Großes Gefährt". Nur so ist die von unseren Missionaren festgestellte Aktivität Mahayana-buddhistischer Kreise in China und Japan auf dem Gebiet der Barmherzigkeitspflege zu erklären.
Sicherlich ist der Mahayana-Buddhismus eine natürliche Reaktion gegenüber der für den Ur-Buddhismus bezeichnenden, rigorosen Mönchsaskese. Seine Existenz ist aber auch bestimmt von dem propagandistischen Streben buddhistischer Kreise insbesondere gegenüber dem Hindu- und Christentum.

Während es im Hinayana dem Einzelnen gelingen kann, das Heilsziel in der Freiheit vom Durst zu erlangen, ist es im Mahayana jedem, auch dem Laien, möglich, die höchste Stufe eines Bodhisattva, eines Buddha, deren es im späteren Buddhismus viele gibt, zu erreichen. Um ein Bodhisattva zu werden, muß man eine Reihe von Geboten beachten. Ein solcher Bodhisattva vermag durch eine Überfülle eigener guter Taten zur Erlösung anderer beizutragen.

So antwortet der Herr in einem Mahayana-Text auf die Frage, wie man die „allerhöchste vollkommene Erleuchtung" erlangt:

„Und er selbst soll in der Unterdrückung alles Bösen verharren, Spenden geben, die Sittengebote beobachten, sich in Geduld üben, Tatkraft beweisen, sich der Versenkung

sein des Menschen in die Gesamt-Leid-Situation dieser Welt. Man sieht diesen Zustand nicht lokal, sondern kosmisch, nicht individuell, sondern kollektiv. Sichtbarer Ausdruck dieses Weltleides ist Geburt — Krankheit — Alter — Tod, gleichsam die Achse, um die sich alle anderen Weltleid-Erscheinungen gruppieren[20]. So sagt Buddha:

„Weltdasein bereitet Schmerzen dem Manne;
Wer davon sich löst, keine Schmerzen hat[21]."

Angesichts des Leides der Welt, das sich den Erkennenden in mannigfacher Weise offenbart, kommt es in dem Menschen zu einer Erschütterung der bisherigen Lebensauffassung, zu einem Bruch mit dem bestehenden Weltbild. Das ist das Merkmal des buddhistischen Entscheidungsereignisses. So heißt es in einem buddhistischen Text (der Mönch Pratthapalo):

„Da also ich das Elend sah,
Ergriff ein tiefer Schauder mich:
Erschüttert ward ich durch und durch,
der Wahn erlosch[22], ich war erlöst[23]."

Die buddhistische Religiosität in ihrer Tiefenwirkung hat als die Entstehung des Leides dieser Welt die Sucht, Gier, den Durst (Tanha) erkannt. Nur der, der sich frei macht von diesem Durst, kann im buddhistischen Sprachgebrauch als der „Erlöste" bezeichnet werden. Darüber sagen die buddhistischen Texte (Punnansaso):

„Vorbei die Sucht herüber, Sucht hinüber
In ihm, der weiß, in ihm der einig west
Von aller Artung ewig abgeschieden
Der Welt Entstehen, Welt Ersterben anschaut[24]."

In der Karma-Frömmigkeit hat der Buddhismus zweifelsohne Bestandteile des Brahmanismus übernommen. Trotz der Gegnerschaft Buddhas gegen den Brahmanismus haben sich hinduistisch-synkretistische Elemente im Buddhismus erhalten. Buddha sieht zwar nicht den Weg der Kasteiung (Karmamarga) als den vollkommenen Weg zum wahren Frieden. Auf diesem Weg kommt man nur bis zur „Empfindung". Buddhas Weg sieht aber selbst die Freiheit

---

hingeben und den Sieg in der Weisheit erringen, in gerader und in umgekehrter Ordnung die Formel von der ursächlich bedingten Entstehung im Geiste betrachten und sie auch anderen beibringen, sie ihnen preisen und gutheißen."
(Astasahasrika-Prajnaparamita XVI: S. 321 f. zit. nach A. Bertholet: Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 15; M. Winternitz: „Der Mahayana-Buddhismus", S. 31.)

[20] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 8 ff.

[21] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 94.

[22] Nach H. J. Schoeps ist die buddhistische Erlösung = Erlöschen (vgl. H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 155).

[23] K. E. Neumann: „Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's, S. 175.

[24] K. E. Neumann: „Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's, S. 7; vgl. auch K. E. Neumann: „Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's, S. 22; vgl. auch hierzu ähnlich: K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 14.

von der „Empfindung" vor[25]. Buddha hat als anfängliches Streben die Kasteiung nicht gänzlich abgelehnt. So sagt der Buddha-Jünger Sariputta:

„Verbrannt und erfroren,
Allein im schreckensreichen Wald,
Nackend, kein Feuer aufsuchend,
Heil'gem Streben der Weise lebt[26]."

Aber sie ist zum Vollzug der buddhistischen Heilsaneignung völlig unzulänglich. Dies spricht der Buddha-Jünger Aggivessana aus: „Und doch erreiche ich durch diese scharfen Peinigungen nicht die übermenschliche Vervollkommnung, die volle Herrlichkeit edlen Wissens und Schauens. Der Weg zur Erleuchtung möchte wohl ein anderer sein[27]." Gerade hier setzt Mara, der buddhistische Teufel, in seinem Versuchungsgespräch mit dem Erhabenen ein. Unter versucherischem Hinweis auf die Zwecklosigkeit des „heiligen Wandels", die Sinnlosigkeit des Opfers, die Aussichtslosigkeit der Belohnung guter Werke schließt Mara seine Versuchung: „Des Ringens Pfad ist schwer gangbar, führt schwer zum Ziel, ist mühereich![28]" Klar lehnt es Buddha ab, Lohn für gute Werke zu erhoffen:

„Zu gewinnen ich nicht trachte
Selbst kleinsten guten Werkes Lohn.
Wer dem Lohn guten Werks nachstrebt,
Zu dem, Mara, du reden magst![29]"

Nach buddhistischer Auffassung ist ein besonderes Merkmal der Erlösung das Nachlassen des Strebens. Wo das Agieren des Menschen aufhört, ist die Erlösung da. So berichtet ein buddhistischer Text:

„Folgende zehn Merkmale des Erlösten gibt es, ihr Mönche;
welche Zehn?
Nicht mehr strebende rechte Anschauung, nicht mehr strebende,
rechte Gesinnung,
Nicht mehr strebendes, rechtes Reden, nicht mehr strebendes
rechtes Tun,
Nicht mehr strebende rechte Lebensführung, nicht mehr strebender
rechter Kampf,
Nicht mehr strebendes rechtes Gedenken, nicht mehr strebende
rechte Andacht,
Nicht mehr strebende rechte Erkenntnis, nicht mehr strebende
rechte Erlösung.
Dies also, ihr Mönche, sind die zehn Merkmale des Erlösten[30]."

---

[25] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 20.
[26] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 23.
[27] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 20.
[28] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 24.
[29] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 24.
[30] K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 196/197.

Nur durch die Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten[31] kann der Buddha-Jünger in einer graduellen Stufenfolge näher der „unverlierbaren Erlösung des Geistes“[32] kommen, der ganzen Befreiung von den mannigfachen Äußerungen des Weltleides. So sagen buddhistische Verse:

„An vielen Stellen sucht Zuflucht,
Auf Berges-Höhen und im Wald,
Bei heil'gem Baum, in Haintiefe
Die Menschenwelt, von Furcht gequält.

Solche Zuflucht bringt nicht Frieden,
Es ist die wahre Zuflucht nicht.
Wer bei ihr Rettung will finden,
Wird nicht befreit von allem Leid.

Wer beim Buddha, der Heilslehre,
Und der Gemeinde Zuflucht nimmt,
Wer die vier edlen Wahrheiten
Mit voller Geisteskraft erschaut.

Das Leiden und des Leids Ursprung
Und des Leidens Bewältigung,
Den heiligen Pfad von acht Gliedern,
Der zu des Leidens Ende führt:

Solche Zuflucht gewährt Frieden:
Diese die höchste Zuflucht ist.
Wer bei ihr Rettung will finden,
Der wird befreit von allem Leid[33].“

Bis man zur endgültigen Erlösung im Buddhismus gelangt, durchlebt der Suchende mehrere Erlösungsstufen, auch Stufen der Versenkung genannt[34]. In den öfters im buddhistischen Schrifttum wiederkehrenden Erlösungsformeln wird das buddhistische Erlösungsziel zusammenfassend gekennzeichnet. Dem völlig Erkennenden und Schauenden wird die Seele von dem „Verderbnis der Lust“, von dem „Verderbnis des Werdens“, von dem „Verderbnis des Irrglaubens“, von dem „Verderbnis des Nichtwissens“ erlöst. Nun hat er die Gewißheit: „Ich bin erlöst![35]“ Der Erhabene sagt zu Upaka, einem Asketen der Ajivaka-Sekte:

„Allüberwindend bin ich und allwissend;
Von allem, was da ist, bin unbefleckt ich
Allosgelöst, befreit durch Durstvernichtung,
Erkenner bin ich selbst — wem sollt ich folgen?[36]“

---

[31] N. Söderblom: „Tiele-Söderblom-Kompendium der Religionsgeschichte“, S. 175.
[32] H. Oldenberg: „Reden des Buddha“, S. 30.
[33] H. Oldenberg: „Reden des Buddha“, S. 263.
[34] O. Oldenberg: „Reden des Buddha“, S. 17, 230 ff.; vgl. auch dazu R. Otto Franke: „Dhamma-Worte“, S. 84, 372.
[35] H. Oldenberg: „Reden des Buddha“, S. 29/30, 49, 52.
[36] H. Oldenberg: „Reden des Buddha“, S. 42.

K. Seidenstücker führt in seinem Buche: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen" noch eine andere Erlösungsformel an:

„Erschöpft hat sich die Wiedergeburt,
gelebt ist das heilige Leben,
getan ist, was zu tun war,
nicht gibt es mehr eine Rückkehr zu dieser Welt,
so erkennt er[37]."

Die Erlösung hat der Buddha-Jünger erreicht, wenn er den Durst nach der Welt vertilgt hat. Dann ist jener Status der Freiheit gekommen, von dem die Erlösten Zeugnis ablegen: Der Buddha-Mönch Kanhadinno:

„Der Durst nach Dasein, der ist ausgetilgt,
Und nimmerwieder wird er wachsen ja;
Gewesen nimmer, nimmer wieder neu,
Vollkommen aufgelöst in Ewigkeit[38]."

Buddha selbst — und damit haben wir seine eigene Meinung über den buddhistischen Erlösungs-Status — rühmt den beiden Wandermönchen Sariputta und Mogallana nach, daß sie das rechte Ziel des buddhistischen Erlösungsweges erreicht haben: Das tiefe Erkennen von dem gänzlichen Untergang jeder Seinsbestimmtheit. Es ist das völlige Entrücktwerden aus der Welt des Gegenstandes, die wert- und wesenlos ist, in die Welt des einzig wesenhaften Erlebens und Erlöstseins. So sagt der Erhabene im Blick auf die beiden Mönche:

„Was tiefem Erkennen sich offenbart,
Jeder Seinsbestimmtheit gänzlicher Untergang:
Dadurch erlöst, kamen sie hier zum Veluhain[39]."

Im Buddhismus muß man den Status der Erlösung von dem des End-Nirvana unterscheiden[40]. Worin besteht nun der Unterschied? Zunächst handelt es sich um ein Sukzessiv-Verhältnis. Voraussetzung für das Eingehen in das End-Nirvana ist die Erlösung. Nur der „Erlöste" im buddhistischen Sinne, d. h. der die Freiheit vom Lebens- und Daseinsdurst erlangt hat, kann in das End-Nirvana, das wahrhaft Seiende, Bleibende, Ewige eingehen. Über das Nirvana sagen die buddhistischen Texte:

---

[37] K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 33, 40, 106, 107, 153, 250, 274.

[38] K. E. Neumann: „Die Lieder der Mönche und Nonnen", S. 52; vgl. auch K. E. Neumann: „Die Lieder der Mönchen und Nonnen", S. 79. K. E. Neumann: „Die Lieder der Mönche und Nonnen", S. 254; vgl. ähnlich hierzu H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 87, 99; ferner K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 397, 463/464.

[39] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 57.

[40] Wobei man berücksichtigen muß, daß die augenblickliche Versenkung im Leben des durst- und gierlosen Mönches schon als ein, wenn auch zeitweiliges, Erlebnis des Nirvana zu verstehen ist. Dieser Zustand ist aber von dem des End-Nirvana nach dem Tode zu unterscheiden.

„Der stetig ist, in sich versenkt,
Mit fester Hand sein Streben lenkt,
Nibhana wird des Weisen Teil
Der Menschen aller höchstes Heil[41]."

Wie in primitiver Religiosität fehlt auch bei Kung Futse und seinem System eine Erkenntnis der Sünde. Wohl steht Meister Kung unter dem Eindruck der menschlichen Unvollkommenheit. Diese verursacht ihm seelische Schmerzen. So heißt es: Der Meister sprach: „Daß Anlagen nicht gepflegt werden, daß Gelerntes nicht gesprochen wird, daß man seine Pflicht kennt und nicht davon angezogen wird, daß man Ungutes an sich hat und nicht imstande ist, es zu bessern: das sind Dinge, die mir Schmerz machen[42]." Der Schmerz kommt aber nicht infolge des erkannten und verletzten Anspruches Gottes. Insofern ist seine Religiosität — wenn man überhaupt davon sprechen kann und darf — eine sehr ethisch bestimmte. Kung Futse spricht in seinem System wenig von der Gottheit. Das heißt allerdings nicht, daß die Gottheiten für ihn nicht vorhanden seien. So sagt er einmal: „Fan Tschi fragte, was Weisheit sei. Der Meister sprach: „Seiner Pflicht gegen die Menschen sich weihen, Dämonen und Götter ehren und ihnen fern bleiben, das mag man Weisheit nennen[43]." Aber die Gottheit ist für ihn nicht heilsnotwendig. So kann es auch keine Sündenerkenntnis etwa in christlichem Sinne als eine Erkenntnis des durch die Schuld des Menschen von G o t t Gesondertseins geben[44]. Nach der Meinung des Konfuzianismus ist das Ringen um die rechte Sittlichkeit im Menschen eine stete Spannung, die eine Last bedeutet. Erst im Tode wird diese Last von dem Menschen genommen. So heißt es: „Meister Dsong sprach: ‚Ein Lernender kann nicht sein ohne großes Herz und starken Willen; denn seine Last ist schwer, sein Weg ist weit. Die Sittlichkeit, die ist seine Last: Ist sie nicht schwer? Im Tode erst ist er am Ziel; ist das nicht weit?[45]' " Wenn auch die konfuzianische Religiosität keinen Platz für den Gedanken der Erlösung und seine Erfüllung hat, so läßt sich nicht verkennen, daß hier ebenfalls die Sehnsucht nach Erlösung vorhanden war. Bezeichnend ist der Ausspruch des Meisters über den etwaigen Erlöser: Dsi Gung sprach: „Wenn einer dem Volke reiche Gnade spendete und es vermöchte, die gesamte Menschheit zu erlösen, was wäre ein solcher: Könnte man ihn sittlich nennen?" Der Meister sprach: „Nicht nur sittlich, sondern göttlich wäre der zu nennen[46]."

Nach der ursprünglich chinesischen Vorstellung kann der Mensch nicht durch ruheloses geschäftiges Handeln zu seiner Erlösung beitragen. Um sie zu finden, muß er in sich selbst zur Ruhe kommen. Die Tiefenkräfte für diese Ruhe wer-

---

[41] R. Otto Franke: „Dhamma-Worte", S. 32, 23; ähnlich: H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 290, 292; ähnlich: K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 138, 156.
[42] R. Wilhelm: „Kung-Futse-Gespräche", S. 62.
[43] R. Wilhelm: „Kung-Futse-Gespräche", S. 57.
[44] H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 182.
[45] R. Wilhelm: „Kung-Futse-Gespräche", S. 79.
[46] R. Wilhelm: „Kung-Futse-Gespräche", S. 60.

den in der kosmischen Vorstellung von „der grenzenlosen Art der Erde" gesucht. So heißt es im I Ging III (das Buch der Wandlungen): „Das Heil der Ruhe und Beharrlichkeit beruht darauf, daß man der grenzenlosen Art der Erde entspricht[47]." Der Weg zur Erlösung im Taoismus — Laotse, sein Begründer, war ein älterer Zeitgenosse Kung-Futses — führt aus dem Sein heraus, indem der Berufene aus der inneren Schau alles Begehren nach irdisch-kreatürlicher Selbstbehauptung ablehnt. Das Ich wird „vergessen" und isoliert. Nur der nicht — Ich — betonte Mensch hat die Ruhe des anderen Lebens, den Frieden der Leidenschaften und Begehrlichkeiten erlangt[48]. Von hier aus sieht er die Verpflichtung, ein Retter der in einem ruhelosen Verworfensein dahinlebenden Menschen zu sein. So sagt Lao-tse von dem Berufenen:

„Er ist allzeit ein guter Retter der Menschen,
darum gibt es keine verworfenen Menschen.
Er ist allzeit ein guter Retter der Geschöpfe,
darum gibt es keine verworfenen Geschöpfe.
Das ist eine zweifache Erleuchtung[49]."

Zwecks Erlangung dieses Ruhe-Status bedarf es keines Strebens des Menschen. Gerade in der Untätigkeit und dem ausdrücklichen Verzicht auf Wirken und Werken sieht Lao-tse die „Vollendung" der Persönlichkeit. So heißt es im Tao-te-king:

„Denn nur weil er keine Fülle hat,
darum kann er gering sein,
das Neue meiden
und die Vollendung erreichen[50]."

Der taoistische Erlösungsweg besteht eben im handelnden Nichthandeln, in einem der fern-östlichen Mentalität so geläufigen passiven Verhalten. So heißt es in einem taoistischen Text:

„Wer seinen Mund auftut und seine Handlungen in Ordnung bringen will,
dem ist sein Leben lang nicht zu helfen.
Wer das Kleine wahrnimmt, ist klar.
Wer das Weiche wahrt, ist stark.
Wer sein Licht gebraucht,
um zurückzukehren zu seiner Klarheit,
der hinterläßt kein Ich, das eine ‚Gefahr' treffen könnte.
Das heißt: das Ewige erben[51]."

Der Erlöste hat nach der Meinung Lao-tses den Tod und damit auch die Sterblichkeit überwunden. Es findet sich keine Stelle, wo er sterblich ist. So sagt Laotse:

---

[47] R. Wilhelm: I Ging „Das Buch der Wandlungen III", S. 16.
[48] R. Wilhelm: „Laotse Taoteking", S. 48.
[49] R. Wilhelm: „Laotse Taoteking", S. 29.
[50] R. Wilhelm: „Laotse Taoteking", S. 17.
[51] R. Wilhelm: „Laotse Taoteking", S. 57.

„Ich habe wohl gehört:
Wer gut das Leben zu führen weiß,
der wandelt durchs Land
und braucht nicht zu vermeiden Tiger und Nashorn.
Er schreitet durch ein Heer
und braucht nicht zu tragen Panzer und Waffen.
Das Nashorn hat nichts an ihm, da es sein Horn einbohre.
Der Tiger hat nichts, da er seine Krallen einschlage.
Die Waffe hat nichts, das ihre Schneide aufnehme.
Warum das?
Weil er keine sterbliche Stelle hat[52]."

Ein Merkmal eines erlösten Menschen ist nach taoistischer Vorstellung, daß er die Begierden abgelehnt hat und wunschlos geworden ist. So sagt Lao-tse nach dem Tao-te-king:

„Die Einfalt ohne Namen führt zur Wunschlosigkeit.
Die Wunschlosigkeit führt zur Stille:
So wird die Welt von selber recht[53]."

Das Ziel der taoistischen Erlösung ist der Friede. Da, wo dieser Friede herrscht, ist die Ewigkeit angebrochen. Die Unruhe des diesseitigen Lebens ist überwunden. So heißt es im Tao-te-king:

„Den Frieden erkennen heißt ewig sein.
Die Ewigkeit erkennen heißt weise sein[54]."

Wie der Meister geht auch der Berufene wieder aus der Zeit, wenn seine Zeit erfüllt ist. Nur der Berufene, der so seine Bestimmung erkennt, ist frei von Freude und Trauer. Das ist aber nach der Meinung des Alten: Die Lösung der Bande durch Gott[55].

Im Zentralen der christlichen Glaubenslehre, der Erlösung, scheiden sich Islam und Christentum am tiefsten[56]. Allah, der Gott des Islam, ist auch der Urheber des Bösen, der Sünde im Menschen. Es gibt keine Allgemein-Schuld vor Gott. Es gibt kein peccatum habituale, es gibt keinen verworrenen, ungeordneten Menschheits- und Weltzustand. Gottheit und Mensch denken im Islam nicht daran, diesen status peccatoris zu ändern[57]. Der Weg zum Heil und zur Erlösung ist für den Moslem das Bekenntnis: „Kein Gott außer Gott, und Mohammed ist sein Prophet" und die Erfüllung der fünf religiösen Pflichten. Darüber schreibt der frühere Moslem und erste nubische Evangelist Samuel Ali Hussein: „Es ist eine kluge, der menschlichen Natur durchaus entsprechende Religion, deren Glaubensbekenntnis in Arabisch nur aus sieben Worten be-

[52] R. Wilhelm: „Laotse Taoteking", S. 55.
[53] R. Wilhelm: „Laotse Taoteking", S. 39.
[54] R. Wilhelm: „Laotse Taoteking", S. 60.
[55] R. Wilhelm: „Laotse und der Taoismus", S. 23.
[56] C. H. Becker: „Islamstudien", S. 354; W. Rudolph: „Die Abhängigkeit des Quorans von Judentum und Christentum", S. 68.
[57] H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 118.

steht: „Kein Gott außer Gott, und Mohammed ist sein Prophet." Diese Worte, sagen sie, ständen geschrieben über dem Eingang zum Paradiese. Darum mag auch ein Mohammedaner blind, stumpf, unwissend sein oder verkommen und schlecht, beladen mit allen nur denkbaren Sünden, solange seine Lippen nur die genannten Worte bekennen, ist ihm jenes Paradies aller Genüsse gewiß. So wird denn dieses Glaubensbekenntnis stark und tief in den Kopf eines jeden Moslem eingenagelt. Mehr ist nicht vonnöten für ihn. Um seinen unerschütterlichen Glauben an dieses Bekenntnis zu beweisen, sagte mir einmal ein Mann, während wir über Erlösung sprachen: „Es gibt nichts, das einem Mohammedaner den Eintritt zum Paradies verwehren könnte, solange er an diesem Bekenntnis festhält, und wäre er auch ein Räuber, Säufer, Verbrecher oder dergleichen[58]." Der Moslem nimmt die Forderung des islamischen Pflichtengesetzes sehr ernst[59]. H. Schönberger erzählt uns in seinem Buche: „Der Islam, wie ich ihn sah" von einem Mekka-Pilger, der mit seinem kleinen Söhnchen bereits drei Jahre lang unter großen Entbehrungen und Gefahren unterwegs war. Als der holländische Konsul in Dschidda, der Hafenstadt von Mekka am Roten Meer, sich darüber wunderte, schaute ihn der Mann mit Tränen in den Augen an: „Sieh, das verstehst du nicht; deshalb will ich es dir erklären! Eines Tages kam die Angst über mich, ich könnte sterben und hätte die Pilgerfahrt nicht gemacht und käme in die Hölle. Was blieb mir übrig? Ich mußte gehen[60]." Für die Idee der Erlösung ist im Islam daher kein Platz. Zwar wird auch im Islam Allah als der „Barmherzige" bezeichnet; aber seine „Barmherzigkeit" ist ein göttlicher Willkürakt[61]. Im übrigen verweise ich auf den Abschnitt, der sich mit dem „Vergeltungsgedanken" im Islam beschäftigte[62].

Multiple heidnische Erlösungswege! — In mannigfacher Form und in eben so mannigfachem Inhalt sucht die nichtchristliche Welt der Religion nach der vollkommenen, Frieden spendenden Erlösung. Kann ihre Sehnsucht erfüllt werden und das furchtsame und gequälte Herz wirklich Ruhe finden? Wird der Ausruf: „Ich bin erlöst!" zu einer Frieden bringenden Gewißheit? Nicht ohne die Liebe Gottes in Christo Jesu, unserem Herrn!

---

[58] Samuel Ali Hussein: „Aus meinem Leben: Der Erstling aus dem Mohrenland", S. 96.

[59] G. Simon: „Islam und Christentum", S. 114, 131; die Erfüllung der religiösen Pflichten ist im Islam gleichsam ein Unterpfand für das Heil, d. h. das Bestehen im Gericht und damit das Eingehen in das Paradies. So heißt es im Koran (Sure 107, 1–7):

„Da sieh, wie einer leugnet das Gericht!
Er ist der, der auch hart zu den Waisen spricht
Und Armenspeisung nicht kennt als Pflicht.
Wehe denen, die sich neigen,
Doch beim Gebete sich lässig zeigen,
sich äußerlich verneigen und die Liebesgabe verweigern!"

(H. Grimme: „Der Koran", S. 26; vgl. hierzu auch: Sure 2, 173–182; H. Grimme: „Der Koran", S. 162.)

[60] H. Schönberger: „Der Islam, wie ich ihn sah", S. 16, auch S. 23.

[61] Samuel Ali Hussein: „Aus meinem Leben: Der Erstling aus dem Mohrenland", S. 15.

[62] Vgl. S. 66/67.

b) Die Gnadengabe Gottes

Wie das Herz der nichtchristlichen Welt für die Erlösungstat unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus unter der missionarischen Verkündigung der christlichen Botschaft aufgeht, beweist die Antwort auf eine Rundfrage durch Missionar Ibsen von der Brüdergemeinde, die er auf einem Evangelisten-Kurs in Tabora stellte: „Warum seid ihr Christen geworden?" Einer der Evangelisten antwortete: „Ich bin Christ geworden, weil ich erkannte, daß Jesus mein Heiland und der Heiland aller Menschen auf Erden ist. Als ich seine Worte las, sah ich, daß es nirgends sonst Heil gibt und daß es keine anderen Götter gibt, die imstande sind, mir neues Leben zu geben[63]." Das völlige Umdenken durch das Christus-Erlebnis geht daraus hervor, daß man nicht mehr den ausschließlichen Erlösungsweg in dem Bemühen des Menschen um die Gunst der Gottheit sieht, sondern gerade die Gnade und Barmherzigkeit Gottes erkannt hat, mit der er sich zu dem Sünder herabneigt. Das kommt in dem Lied des Papua-Christen Tiliec zum Ausdruck. Ich gebe die deutsche, von Dr. Keysser eigens zum Zwecke dieser Arbeit besorgt Übersetzung der ersten beiden Verse:

1. „O Anutu, du hast für uns
   o deinen lieben Sohn
   o du hast ihn hingegeben;
   dadurch sind wir gut geworden.

2. O die ganze Welt und wir alle
   o er hat für uns das Lösegeld dargebracht.
   O damit diese Kunde überall hinkomme,
   hilf mir dazu![64]"

Das heidnische Opfer ist ein solcher Versuch des Bemühens um die Gunst der Gottheit, besonders im primitiven Religions-Status. Hier setzt der christliche Einspruch ein. Das von sündiger Menschenhand dargebrachte Opfer kann niemals Gott versöhnen. Gott selbst hat den Sünder begnadigt durch das Kreuz seines Sohnes Jesus Christus. Das ist der Anlaß zur Freude. So jubelt der Papua-Christ Kai:

„Mein Herr, einst war ich Heide.
Mein Messias, einst war ich ein Tor.
Jetzt aber kam dein Wort und ich will meinen Sinn ändern.
O Messias, mein Herr, ich freue mich deines heiligen Blutes wegen[65]."

Und dieser Freude gibt der Papua-Christ Hongkenalec in seinem Weihnachtslied Ausdruck:

---

[63] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1937, 59. Jahrg., S. 47.
[64] Christl. Papua-Gesangbuch: „Gaepapia" Nr. 294, S. 178. Tiliec – Dr. Keysser.
[65] Christl. Papua-Gesangbuch: „Gaepapia" Nr. 208, S. 129. Kai/Dr. Keysser.

„Freunde hört,
der Freudenfeiertag naht.
Gottes Sohn kam und besuchte uns.
Der Herr, der Himmelbesitzer, eben dieser
zu uns bösen Erdenmenschen
kam er als ein Gutmacher![66]"

Die Freude über die Befreiung ihres Herzens brachte eine frühere Priesterin aus Nias dem Rhein. Missionar Sartor zum Ausdruck: „Ich will es dir nicht verheimlichen: ich war früher Priesterin; aber nun sind unsere Herzen froh, weil wir die Lehre Gottes haben[67]". Ähnlich äußert sich der Papua-Christ Gamulu in seinem Lied. Es lautet in der von Dr. Keysser besorgten Übersetzung:

„O Gott, der du bist und sein wirst,
O du hast deinen Sohn Jesus für uns gesandt;
er kam auf die Erde, vernehmen wir's!
Als wir böse waren, hast du uns deine Güte
aus Gnaden mitgeteilt[68]."

Den tieferen Sinn des Erlösungswerkes Jesu bezeugt der Papua-Christ Maicnuwec:

„Weil er das tat, hat er uns von der Sünde erlöst
und aus den Händen Satans befreit[69]."

Die Bibel sagt uns: „Auch nicht durch der Böcke oder Kälber Blut, sondern durch sein eigen Blut einmal in das Heilige eingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden[70]." Will man den primitiven, nichtchristlichen Völkern die christliche Erlösung näherbringen, so muß man zunächst eine Vorarbeit leisten, die nicht ganz einfach ist: Die Erkenntnis ihrer Sünde und Schuld. Gerade das Eingeständnis der menschlichen, kreatürlichen Verderbtheit, die von den primitiven Menschen häufig nicht einmal als solche empfunden wird, ist dem natürlichen, selbstsicheren Menschen unangenehm. Das Kommen zu Christus wird aber eingeleitet mit einem völligen Bruch. Wo der Sturz aus der menschlichen Selbstsicherheit in die demutsvolle Knechtsgestalt erfolgt, da will Christus seinen Einzug halten. Davon gibt Zeugnis das vorliegende Lied des Papua-Christen Halingec:

„Ach Gott, verwirf mich doch nicht.
O wenn ich allein stünde, würdest du
mich verwerfen, aber sieh Jesus an![71]"

Wo es gelungen ist, die Sünde und Schuld vor Gott dem primitiv-heidnischen Menschen so klar zu machen, daß es zu einem Echo seines Herzens kommt,

---

[66] Christl. Papua-Gesangbuch: „Gaepapia" Nr. 29, S. 33. Hongkenalec/Dr. Keysser.
[67] Missionsarchiv Rhein. Mission, Missionar Sartor, Jahresber. 1915, S. 4, Missionsstation: Sa'oea-Nias.
[68] Christl. Papua-Gesangbuch: „Gaepapia" Nr. 67, S. 57/56, Gamulu/Dr. Keysser.
[69] Christl. Papua-Gesangbuch: „Gaepapia" Nr. 193, S. 121, Maicnuwec/Dr. Keysser.
[70] Hebr. 9. 12.
[71] Christl. Papua-Gesangbuch: „Gaepapia Nr. 21, S. 29, Halingkec/Dr. Keysser.

ist der Weg zum Erlöser nicht mehr weit. So schreibt Schwester Annemarie Reichel von einer heidnischen Chinesenfrau: „Da kam nach dem Gottesdienst plötzlich eine Heidenfrau von einem Dorf über drei Stunden von hier entfernt. Sie hatte gehört, daß hier eine Kapelle sei und wollte zum Gottesdienst kommen. Sie war so heilsverlangend. Einige Tage blieb sie hier und lauschte und lauschte. Einmal meinte sie, sie hätte so Angst, daß ihre Sünde so groß wäre, als daß sie vergeben werden könnte. Mit welcher Freude konnten wir da von dem Heiland sagen, der alle unsere Sünden getragen hat. Sie konnte lesen, so schenkten wir einige Traktate und Bibelteile, und glückstrahlend zog sie damit heim, indem sie beim Abschied noch zu uns sagte: ‚Jetzt bin ich getrost.' Sie hatte in Hongkong schon einmal die Botschaft gehört. Der Heilige Geist selbst hatte in ihrem Herzen gewirkt. Sie hatte den Ruf Gottes vernommen und gehorcht[72]". Dies Echo zeigt uns ebenfalls in besonderer Weise das Lied des Papua-Christen Bafuacnuc. Er erlebt Gott als seinen steten Richter, aber auch Jesus als seinen großen „Freund". So sagt er in einem Vers:

„Gott, der du ins Herz siehst, du siehst auch mich.
O was ich auch tue, gehe und wo ich bleibe, du weißt es.
Das sage ich Sünder.
Jesus, mein Freund,
ich habe dir oftmals Schmerz bereitet[73]."

Wie befreiend die Erlösung durch Jesus Christus und das neue Leben in Christus bei den eingeborenen Christen empfunden wurde, geht aus dem Liede des Papua-Christen Luaine hervor. Angsterfüllt und scheu lebten sie als Verehrer der dämonischen Gottheiten, die sie stets in Furcht und Zittern hielten. So standen sie in knechtischer Bindung, jetzt aber in souveräner Freiheit. Sie lebten in der Finsternis, jetzt aber im Licht. So bekennt Luaine (in deutscher Übersetzung von Dr. Keysser):

1. „Wir lebten verborgen, wir lebten verborgen,
   wir lebten verborgen; verborgen lebten wir;
   ja verborgen lebten wir.
2. Eben als wir so lebten, da erschien er;
   der gute Friede erschien, er erschien uns,
   ja, er erschien uns.
3. Zerstreut und beseitigt, ja zerstreut und beseitigt;
   unsere Finsternis wurde zerstreut, zerstreut und
   beseitigt, zerstreut und beseitigt.
4. Erlöse uns, ja erlöse uns;
   unser Herr und Gott, erlöse uns,
   ja erlöse uns[74]."

---

[72] Missionsarchiv Rhein. Mission, Missions-Schwester Annemarie Reichel, Halbjahresber. (Jan. bis Juni 1938), über die Arbeit im Kangpuigebiet, S. 3.
[73] Christl. Papua-Gesangbuch: „Gaepapia" Nr. 152, 2, S. 98, Bafuacnuc/Dr. Keysser.
[74] Christl. Papua-Gesangbuch: „Gaepapia" Nr. 145, S. 95, Luaine/Dr. Keysser, Die Wiederholung und Häufung desselben Gedankens ist typisch papuanisch.

Von der Freude über die in Jesus Christus und durch den Glauben an ihn erfolgte Erlösung und Befreiung von der Angst und Furcht berichtet der Rhein. Missionar J. Gräf aus China: „Einige Frauen äußerten: ‚Wenn wir getauft sind, dann brauchen wir nicht mehr die Kwai (bösen Geister) der Heiden zu fürchten, weil Jesus uns dann beschützt[75]'."

Bei aller Anerkennung für die christlich-missionarische Arbeit, die solche Zeugnisse zur Folge hat, darf man nicht verkennen, daß auf fast allen Missionsfeldern die größte Schwierigkeit eben doch die Predigt von der Sünde und Erlösung der missionarischen Arbeit bereitet. Das hat zweifelsohne seinen Grund in der völligen Verschiedenartigkeit der Auffassung von dem, was Sünde ist, bei den Christen und Nicht-Christen. Für den Christen ist Sünde das Sichabsondern von Gott. Der Nicht-Christ spricht niemals von Sünde als von einer Gottlosigkeit. Die religiösen Phänomene Sünde und Erlösung gehören zweifelsohne in den Bereich einer höher entwickelten Religiosität. In dem Augenblick allerdings, wo es der christlichen Verkündigung gelingt, in den Naturvölkern die Sündenerkenntnis zu wecken und diesen ein Bewußtsein ihrer Sündenschuld zu vermitteln, hat der christliche Glaube im Herzen dieser Menschen Eingang gefunden. Dazu sagt der eingeborene Christ und Lehrer Abae auf einer Konferenz der christlichen Pokomo-Gemeinden in Ngao (Ost-Afrika): „Zwischen damals (gemeint sind die Anfänge der christlichen Mission im Tana-Gebiet) und heute ist bei uns ein sehr großer Unterschied wahrzunehmen. Damals kannten wir Gott nicht. Wir taten allerlei Sünden, die wir unsere Eltern auch tun sahen[76]."

Der Beginn der Umkehr geschieht auch unter den Pokomo (Ost-Afrika) durch das Wort Gottes. Im Spiegel des Wortes Gottes erkennen sie ihre Sünde und Schuld. Auf die Erkenntnis der Sünde folgt die Buße und auf die Buße die Umkehr. So berichtet der Pokomo-Erstgetaufte Subo in einem Brief an Missions-Inspektor Stursberg (Neukirchen): „Das Buch Gottes hat uns gelehrt, daß die Herzen aller Menschenkinder böse sind von Geburt an, und ihre Handlungen Gott nicht gefallen. Und ich erkannte mein Böses — ich tat Buße und ließ das Böse. Die alten Dinge zu lassen, war schwer für uns; denn der Dinge hier im Pokomo-Land sind sehr viel; aber (wenn es gilt) sterben und gerettet werden, besser (d. h. um jeden Preis) gerettet werden! Alle unsere Dinge haben wir gelassen und den einen Weg ergriffen, es ist der Weg Jesu Christi. Denn er ist es, der König des Himmels und König der Erde, er ist es![77]" Über seine Gebundenheit in den Fesseln der Sünde und seine Umkehr zu Christus berichtet einer der Pokomo-Erstgetauften Nirage in einem Brief an den Neukirchener

---

[75] Missionsarchiv Rhein. Mission, Missionar J. Gräf, Jahresbericht 1925, Missionsstation: Kangpui/China.

[76] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1938, 60. Jahrg., S. 206; ähnlich: Th. Bechler: „Die missionarische Predigt auf den Feldern der Brüdermission" bei M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 160.

[77] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1895, 17. Jahrg., Sp. 64; vgl. auch hierzu den Bericht des Neukirchener Uha-Missionars Kube an Inspektor Nitsch (Der Missions- und Heidenbote, Neukirchen, 1932, 54. Jahrg., S. 237).

Missions-Inspektor Stursberg: „Der Teufel hat uns böse Dinge gemacht, daß wir so viel gesündigt haben. Aber jetzt hat Jesus uns von den Ketten losgebunden und hat uns viel Kraft ins Herz gegeben. Ich danke Jesus, und wie soll ich ihm danken, ich habe keine guten Lobe (d. h. nicht Lob genug), womit ich ihn preisen kann[78]." Einem Gemeindelied der Dschagga-Christen entnehmen wir den folgenden, zur Umkehr zum Christengott aufrufenden Vers:

„Häuptling, dir gilt's, und reich und arm:
Auf, auf, erhebt euch alle!
Zu Gott euch kehrt aus Not und Harm,
Er rettete uns alle,
Da Er den eignen Sohn uns gab,
Das Ihn die Welt zum Heiland hab,
Vom Sklavenstand loskäme[79]."

Eine völlige Richtungsänderung beweist der zweite Vers eines Weihnachtsliedes des Papua-Christen Aijang. Nicht mehr werden die Erlösungswege vom Menschen gesucht und versucht, sondern „der Befreier Jesus verläßt seinen Himmel" und erscheint auf der Erde:

„Wir Sünder, darum
Befreier Jesus
Seinen Himmel verließ und
auf der Erde erschien[80]."

Ähnliche Gedanken gibt der zweite Vers eines Passionsliedes wieder:

„Gold von hohem Wert
kam unsertwegen herab.
O Leute, laßt uns ihn lieben![81]"

J. M. Nordmo berichtet in seinem Buche „Demons Despoiled" von einem chinesischen Evangelisten, der in seiner Predigt seinen nichtchristlichen Landsleuten sagte: „You must receive a new heart", Tsoa Tsuan went on to say. „The old one is no longer serviceable[82]." Der Betheler Missions-Inspektor C. Ronicke schreibt von einem Eingeborenen mit Namen Kupa aus Kilulu (Digoland/Ost-Afrika): „Er verstand, was Christus ihm brachte. Ihm ist, wie er selbst bezeugte, ‚seine Last zu schwer geworden', und darum hat er sie auf Jesus gelegt[83]." Ihm war Christus der Träger seiner Sündenlast geworden. Aus den Antworten auf die Tauffragen kann man erkennen, wie weit die Taufbewerber im christlichen Glaubensstand gekommen sind. So berichtet der Rhein. Missionar Joh. Bogdan aus China: „Auf die von mir gestellte Frage, warum wollt ihr Christen werden, erhielt ich zur Antwort: ‚Um durch unseren Erlöser Jesus

[78] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1895, 17. Jahrg., Beiblatt Febr. S. 12.
[79] B. Gutmann: „Das Dschaggaland und seine Christen", S. 46.
[80] Christl. Papua-Gesangbuch „Gaepapia", Nr. 30, 2, S. 33, Aijang/Dr. Keysser.
[81] Christl. Papua-Gesangbuch: „Gaepapia", Nr. 53, 2, S. 47, Tamacgao/Dr. Keysser.
[82] J. M. Nordmo: „Demons Despoiled", S. 80.
[83] C. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 20.

unsere Sündenlast los zu sein[84]." Es kommt darauf an, daß wir an diesen Zeugnissen eingeborener Christen erkennen, wie durchdringend die christlich-missionarische Botschaft von der Erlösung war, wie frei und darum freudig-dankbar man diese Zeugnisse ablegte. Von einem christlichen Eingeborenen-Prediger, Petro, gibt Frau Missionar Ginsberg aus Schunga (Uha/Ost-Afrika) ein Zeugnis, das er in einem Weihnachts-Gottesdienst ablegte: Ihr habt mich ja alle gekannt, ein nyamuragura (Arzt) war ich. Belogen und betrogen habe ich die Menschen, die zu mir kamen. Nennt mir eine Sache im Geisterdienst, die ich nicht kenne — alles weiß ich. Und heute sage ich euch: Es ist alles Lüge. Und dann . . . was haben wir nicht alles zu fürchten! Ich kenne keine Furcht mehr; denn der Engel hat gesagt: „Fürchtet euch nicht, euch ist heute der Heiland geboren." Viele von euch haben diese Botschaft schon oft gehört. Sie glauben auch, daß sie wahr ist, — aber „meine Frau will's nicht, mein Mann, meine Eltern wollen's nicht, man lacht mich aus." „Glaubt ihr denn, daß ich heut vor euch stände, wenn ich auf die hörte, die mich immer noch auslachen und verspotten? Laßt sie dahinten, hört nicht auf sie![85]" Aus einem Gemeindelied der Dschagga-Christen (Ost-Afrika) hören wir den frohen Klang der Verkündigung von dem Christengott der Liebe und Vergebung:

„Gemeinde, Gott verkünde,
Der sich in dir erzeigt
Und spricht dich frei von Sünde,
Weil Jesus dich durchzweigt.
Der wird dich fest erhalten
in seiner Liebesart,
Ins Leben eingestalten,
Das vor dem Tod bewahrt[86]."

Wie gerade der Taufunterricht geeignet ist, die heidnische Religiosität vollständig zu überwinden, soll uns der Bericht zeigen, den der Neukirchener Missionar Becker aus Kulesa (Ost-Afrika) gibt: Dieser Tage lernten sie den Spruch Rm. 8, 14—17 auswendig: „Welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder usw." Ich sagte ihnen, sie möchten doch einmal über diesen Spruch besonders nachdenken und sich prüfen, ob sie auch Gottes Kinder wären, und worauf sie ihre Gottes-Kindschaft gründeten. Als ich sie dann das nächste Mal danach fragte, antwortete mir einer ganz bestimmt: „Ich bin ein Kind Gottes." — „Woher weißt du das?" Da antwortete er mir: „Seitdem ich mich bekehrt habe und erfuhr, daß der Herr Jesus für meine Sünden gestorben ist, fühle ich das durch den heiligen Geist in meinem Herzen." Ein anderer sagte: „Früher wußte ich das nicht, als ich aber aus Gottes Wort hörte, daß Jesus für unsere Sünden gestorben ist, da hat er auch mir meine Sünden ver-

[84] Missionsarchiv Rhein. Mission, Missionar Joh. Bogdan, Arbeitsbericht 1934, S. 2, Missionsstation: Kangpui/China.
[85] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1933, 55. Jahrg., S. 93.
[86] B. Gutmann: „Das Dschaggaland und seine Christen", S. 145.

geben. So weiß ich, daß ich durch Jesum ein Gotteskind geworden bin[87]. Die Missions-Schwester Bauszat berichtet aus Salatiga (Java) von einem jungen Javanen, der bei den Festlichkeiten im Anschluß an die Taufen das nachfolgende Zeugnis von Christus, dem „Erlöser der ganzen Welt" ablegte: „Ich fühle mich gedrungen, zu sagen, daß Jesus Christus in Wahrheit der Erlöser der ganzen Welt ist. Von ihm hat Gott selbst schon geredet zu uns vor vielen tausend Jahren durch seine Propheten, von seiner Geburt, von seinem Leiden und Sterben, von seinem Königreich. Weiter haben uns seine Jünger viel berichtet von seiner Liebe zu Sündern, seinem Leben und Wirken, seinen Wundern, seiner mächtigen Lehre. Diese Lehre ist auch für unser Javanenvolk bei vielen noch völlig unerkannt. Aber ich bekenne, daß Jesus Christus mein Erlöser und Heiland geworden ist[88]."

So könnten aus der christlich-missionarischen Arbeit noch mannigfache Zeugnisse angeführt werden, aus denen die Überwindung heidnischer Erlösungswege durch die christlich-missionarische Verkündigung ersichtlich wäre.

Auf den fernöstlichen Missionsfeldern stoßen wir auf eine Vielgestalt heidnischer Erlösungswege. Hier ist es wiederum Indien, das uns in der Mannigfaltigkeit seiner Religiosität auch die Vielgestalt heidnischer Erlösungswege präsentiert.

Wir haben früher festgestellt, daß im Hindutum moderner Prägung die Hingabe und Gott-Innigkeit ein Hauptphänomen des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit ist. Aber diese Innigkeit und das Liebesmühen um die Gottheit kann keine immerwährende Erlösung darstellen. Es ist nur eine augenblickliche Ausschaltung des an sich natürlichen Weltbegehrens des Menschen. Darunter leidet die Erlösungssehnsucht des indischen Menschen. Seinem momentanen Erlösungserlebnis folgt immer wieder ein Rückfall in die vitale Welt-Begehrlichkeit. Hier klafft der große Unterschied zur Erlösungstat Jesu Christi. Gott nimmt in Jesus Christus den Menschen so, wie er nach den vitalen Grundsätzen seines Lebens ist. Er nimmt ihn als Sünder, als Gottlosen, als Fremden. Er nimmt ihn noch weiter als einen, der aus sich aber auch nichts zu einer Gottes-Freundschaft tun könnte, er nimmt ihn aus Gnade und Barmherzigkeit, indem er Gnade vor Recht ergehen läßt. So groß ist seine Liebe zu dem ihm Fernen, daß er als Mittel der von ihm unternommenen Erlösung seinen eigenen Sohn, unseren Herrn und Heiland Jesus Christus, gab. Und noch ein anderes soll antithetisch hervorgehoben werden. Die Erlösung geschah eph' hapax, ein für allemal, sie actualisiert sich jedoch im Glauben des Einzel-Menschen. Es kommt also hier nicht auf eine actio, sondern lediglich auf eine acceptio an. Wir wollen zugeben, daß die Ernsthaftigkeit des heidnischen Bußanliegens durchaus beachtlich ist, aber es ist ein falscher Erlösungsweg. Es ist der Weg des Genugtuns durch menschliches Handeln. Der Gott aber, der uns in Christus Jesus als der Vater offenbart ist, handelt o h n e u n s, quia peccatores sumus! Die mystisch-erkennende Hingabe an den All-Atman der Upanishaden

[87] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1911, 33. Jahrg., Beibl. März, S. 29.
[88] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1936, 58. Jahrg., S. 90.

fällt in die Gruppe der mystisch-agierenden Erlösungsmotive, deren Ursprung im Menschen selbst liegt. Dem widerstreitet aber das paulinische Wort: „Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten[89]." Die Erlösung im Glauben an den Heiland Jesus Christus ist nicht eine solche für den Augenblick gewollte und vom Menschen veranlaßte Abschaltung diesseitsbestimmter Erscheinungen, vielmehr ein stets diesseitserlebender, nüchterner Heiligungs-Status, dessen Kennzeichen ein permanentes Ringen und Kämpfen für Christus mit den satanischen Mächten der Finsternis ist. Dabei verzichtet der christliche Glaube — wie die Geschichte des Christentums zeigt[90] — keineswegs auf die Mystik. Aber das Gemeinschaftserlebnis mit Christus (vgl. die paulinische Formel ἐν Χριστῷ) als christliches Phänomen ist ein permanentes, kein augenblickliches, ein nüchtern-real erfahrenes und nicht ein aktivierendes, sich steigerndes Erleben, kurz keine Versenkungs- sondern eine Erlösungs-Mystik. Christliche Mystik läßt sich in ihrer Christus-Innigkeit nicht über den „anthropologischen" Sünder-Status hinwegtäuschen. Es kann sich eben bei der Erlösung nur um eine actio Gottes handeln. Gott selbst bietet dem sich unter der Last der Sünde nicht mehr helfen könnenden Menschen seine Hand und Hilfe an und hebt ihn durch den Glauben aus der Sündennacht in die Helle der Gottes-Kindschaft. Nicht Eins-Sein mit der Gottheit, sondern Gottes-Kindschaft heißt das neue Verhältnis eines durch Christus erlösten Menschen. So sagt ein junger ehemaliger Hindu, daß ihm Gott das Herz geöffnet habe für den Erlösungsglauben an Christus: „Jetzt kann ich ruhig sterben; denn ich habe den Heiland gefunden, und der Himmel ist besser als die Erde![91]" Das moderne Hindutum sucht offensichtlich nach einem synkretistischen Kompromiß zwischen sich und dem christlichen Glauben, ohne jedoch die eigentliche Substanz des Hindutums aufzugeben. Christus ist ein avatara[92]. Er reiht sich hier — da es viele solcher avatara gibt — an Krischna, Buddha, Rama, Siwa u. a. an. Der Hindu anerkennt und erwartet noch viele Offenbarungensmöglichkeiten und -erweise Gottes. Er lehnt es auf jeden Fall ab, daß Christus die einzige und letzte Offenbarung Gottes gewesen sei. So schreibt der Basler Missionar Th. Über in seinem Stationsbericht aus Talatscheri — (Indien) 1898 von einem indischen Beamten, der sich viel mit religiösen Fragen befaßt hat: „Christus ist gewiß ein großer Religionslehrer und Wohltäter der Menschheit und seine Vorschriften sollten überall befolgt werden, aber ich kann nicht glauben, daß er durch sein Leiden und Sterben der Erlöser der ganzen Menschheit geworden ist[93]." Wir stellen also fest, daß man

[89] Rm. 3, 23.

[90] Vgl. die Mystik des Mittelalters: Meister Ekkehardt, Tauler, Suso, Thomas a Kempis u. a.; Hildegard von Bingen, Mechthild v. Magdeburg, Elisabeth v. Schönau u. a.

[91] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1886, 8. Jahrg., Sp. 178/179.

[92] Avatara (sanscr. ava = herab, Stamm tr, tar = durchqueren, hindurchgelangen) = Herabstiege Gottes als Mensch oder Tier in diese Welt (vgl. hierzu: R. G. G. I Sp. 685/686; auch G. Rosenkranz: „Evangelische Religionskunde", S. 112, 113).

[93] Missionsarchiv Basler Mission — Indische Mission — Malabar, 1898, III, Bd. 131. Missionsstation: Talatscheri, Missionar Th. Über Nr. 93, Handschriftlicher Stationsbericht.

in Indien den wesentlichen Unterschied zwischen hinduistisch-heidnischer und christlicher Erlösungslehre nicht erkannt hat, vielleicht auch nicht erkennen will. Weisen wir darum mit allem Nachdruck darauf hin, daß es in dem christlichen Glaubensleben nach der Schrift zu einem völligen Bruch mit dem bisherigen Leben, also zu einer Umkehr radikalster Art kommen muß[94]. Das stellt auch St. Jones in seinem Buche: „Der Christus der indischen Landstraße" klar heraus: „Gerade da liegt bei den nichtchristlichen Religionen der wunde Punkt, sie haben schöne Dinge in ihrer Kultur und ihrer Gedankenwelt — das geben wir schlankweg zu und danken Gott dafür mit aufrichtigem Herzen — aber das, was ihnen fehlt, wirklich fehlt und was durch nichts aufgehoben werden kann, ist gerade — Christus. Sie haben keinen Christus. Und wo er fehlt, fehlt dem Leben gerade das, was es blutnötig braucht[95]." Den entschlossensten Widerstand findet die Christus-Botschaft als die Botschaft der Erlösung bei den Brahmanen. So berichtet der Basler Missionar G. Fischer über eine Unterhaltung mit einem Brahmanen: „Der andere, mir persönlich bekannte Brahmane mit seinem tieftraurigen, melancholischen Gesichtsausdruck meinte nach verschiedenem Hin- und Herreden, das Christentum kenne den Weg der Erlösung nicht. Auf meine Entgegnung, daß gerade das Christentum den Menschen eine wirkliche Erlösung biete, antwortete er: Ja, eben das ist's, was uns voneinander trennt. Die Lehre, Jesus Christus sei gekommen, Sünden zu vergeben, die Menschen von der Sünde frei zu machen, ist das größte Hindernis, zur Freiheit zu gelangen. Aus einem solchen Glauben kann nichts Gutes kommen; denn wer sich an diese Lehre hält, fürchtet sich nicht vor der verdienten Strafe der gerechten Gottheit. Furchtlos sündigt er weiter, wird bestärkt in seinem irdischen Sinne und gibt sich einer trügerischen Hoffnung hin auf die endliche Vergebung. Sehen Sie, wir müssen uns selbst frei machen. Alle meine Wünsche unterdrücke ich, täglich verwende ich mehrere Stunden, um meine Gedanken auf Gott und das Eine, von mir selbst los zu werden, zu richten. Ich bekämpfe alle Regungen, und nichts soll mich aus der Fassung bringen. Mein Ziel ist, so innig mit der Gottheit vereinigt zu werden und in ihr aufzugehen, wie eine Hand voll Salz im Meere sich löst und in ihm verschwindet. Seine beiden Arme gegen die untergehende Sonne ausgebreitet, kam's ihm begeistert über die Lippen: ‚Wie die Sonne mit ihren Strahlen all die Millionen Wassertropfen an sich zieht, alle Feuchtigkeit des Erdreiches verdampfen läßt und gierig in sich aufsaugt, so wird und muß in langen Prozessen alles Leben, das in mir ist, von der göttlichen Lebenssonne hinübergezogen werden und in ihr untergehen. Das ist die Erlösung, nach der mein Inneres lechzt.' Diesem fünfundzwanzigjährigen Hindu war es wirklicher Ernst mit seinen Worten; fern war ihm alles Phrasenhafte, seine Worte waren nicht größer als sein Wille und sein Ringen, er wollte, nein, er lebte, was er sagte. Übermenschlich war sein Streben, es ging ‚über die Kraft', es kostete ihn den Verstand, ja das Leben. Der Geist, der adlergleich zur Sonnenhöhe sich schwingen wollte — in den schauerlichen Tie-

[94] Vgl. hierzu K. Hartenstein: „Die Mission als theologisches Problem", S. 109/110.

[95] St. Jones: „Der Christus der indischen Landstraße", S. 44.

fen des Irrsinns endete er. Ehe die Sonne zweimal ihren Umlauf beendet hatte, war er eine Leiche[96]." Aus den Ausführungen dieses Brahmanen erkennen wir, wie sich die Brahmanen gelegentlich doch sehr ernsthaft mit dem christlichen Glauben auseinandersetzen. Zu der Gedankenführung dieses Brahmanen ist zu sagen, daß das Christentum, insbesondere das der Reformation, keineswegs durch seine Erlösungs- und Vergebungslehre einem religiösen oder ethischen Libertinismus Vorschub leistet. Vielmehr ist Vergebung der Sünde durch Jesus Christus zugleich auch Verpflichtung zu neuem Leben. Und dieses Leben, auch das bereits „im Glauben erlöste" Leben, steht unter dem Ernst und der Verantwortung des künftigen, göttlichen Gerichtes. Das heidnische Erlösungsstreben ist und bleibt eine innere Unwahrhaftigkeit. Es muß bei der Feststellung bleiben, daß die christliche Erlösung nichts vom Menschen verlangt, vielmehr dankbar alles aus Gottes Hand nimmt. Daß aber auch das Zentrale der christlichen Botschaft erkannt und verstanden wird, beweist eine Auskunft eines jungen Brahmanen aus Masulipatam: „Ich las eine Bibel, ich bewunderte ihren Inhalt; ich brauchte Gott, aber ich brauchte Christus nicht. Aber als ich versuchte, Gott zu gehorchen, fand ich, daß ich Christus brauchte[97]." Aber auch die hinduistische „Werkgerechtkeit" (karmamarga) wird von dem Lichte der zentralen „Christus-Botschaft" überwunden. Davon legt der indische Theologe und Evangelist Mark Sanjiva Rao, der spätere Mitherausgeber der in Mangalore S. K. erscheinenden theologischen Zeitschrift: „The way of Christ" ein dankbares und fröhliches Zeugnis ab: „Meine Erinnerung geht zu jenem Morgen zurück, wo ich vor 36 Jahren die ersten drei Kapitel des Ersten Johannesbriefes auf einmal las. Und als ich zu den Worten kam: ‚Die Sünden sind euch vergeben durch seinen Namen', da packte mich die Perfekt-Aussage ‚sind vergeben'. Sogleich kam unaussprechlicher Friede tief in meine Seele hinein und machte mein Herz sofort frei von jeglicher Bindung an Seelenwanderung und Karma, ein Friede und eine Freiheit, die durch alle diese sechsunddreißig Jahre bis auf diesen Tag gedauert hat. Ja, diese ‚sind dir vergeben', sind dir vergeben worden: dies ist das Geheimnis der Christus-Botschaft, die wir zu verkünden haben, und wehe uns, wenn wir sie nicht ausrufen! Wahrlich, das Herz des christlichen Glaubens und Lebens liegt in dem gegenwärtigen Besitz und in der gegenwärtigen Freude dieser Vergebung der Sünden[98]." Der einfache indische Mensch kann in seinem Streben nach Erlösung kaum ohne eine Leitung und Führung auskommen. So wählt er sich einen religiösen Führer, einen „Guru", einen Menschen, den seine religiösen Übungen auf dem Wege zu dem Göttlichen schon weiter gebracht haben und der die für diesen Weg bewährten Methoden kennt. In der Regel sind solche Gurus Wandermönche (Sanyassi) und Asketen. Christus ist aber nicht in erster Linie der Lehrer, der uns das Ziel lehrt, auch nicht der Lehrer einer großen sozialen Neuordnung durch sein Gesetz der Liebe (Gandhi), sondern der Mittler, Erlöser, Heiland. Nur durch

[96] G. Fischer: „Erquickung auf dem Wege II unter den Heiden", S. 13.

[97] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1887, Jahrg. 9, Sp. 130/131.

[98] Fr. Melzer: „Christus und die indischen Erlösungswege", S. 103.

seinen Erlösungstod kommen wir zu Gott, unserem Vater[99]. Aber auch bei diesen sog. Gurus oder Sanyassis kann es zur Erkenntnis der Unmöglichkeit des Friedens auf dem Wege des Karma kommen. So berichtet einer der Basler Missionare aus Malabar von einem Sanyassi, der sich in seiner Sehnsucht nach Erlösung und Frieden im Gewissen nach vielen Enttäuschungen auf den heidnischen Erlösungswegen (Überfahrt nach Benares, Bad im heiligen Fluß Ganges etc.) an den christlichen Missionar wandte und endlich den Frieden in Christus fand. Seinen Verwandten, die ihn von seiner bevorstehenden Taufe zurückhalten wollten, schrieb er: „Meine Lieben, Ihr wißt selbst, daß ich lange als Büßer mich geplagt, Gelübde getan habe, strenge Gesetze beobachtete, nichts konnte mein müdes Herz befriedigen[100]. Nun habe ich Jesus Christus kennengelernt, ich lasse mich durch gar nichts abhalten, ich bleibe fest und werde mich taufen lassen. Seid mir nicht böse, ich habe nun gefunden, was mich ewig glücklich und selig macht. Kommt, schließt Euch mir an[101]." Der schon mehrfach erwähnte Basler Indien-Missionar G. Fischer berichtet von einem indischen Dorfschulzen: „Meine Religion", so sagte er, „bietet mir nichts für mein Herz und zur Beruhigung meines Gewissens. Ich finde, daß eure Religion die Wahrheit ist, nämlich ein Weg, den Druck der Sündenlast loszuwerden." Seine Verwandte, eine Witwe, die den Tod ihres Gatten als Fluch der Götter ansah, sei bis nach Benares gepilgert, habe in vielen Götzentempeln, um ihre Schuld zu sühnen, geopfert, aber keine Ruhe gefunden und zuletzt sich in die Fluten des Ganges gestürzt, hoffend, die Ganges-Göttin werde dies Opfer als Sühne für ihre Schuld annehmen. Das trostlose Ende dieser Witwe blieb nicht ohne Eindruck auf ihn[102]. Gewiß ist Karmamarga in seiner unerbittlichen Konsequenz ein respektables Unternehmen. Aber Gott will k e i n e Werke, auch nicht die schwersten Lasten, vielmehr das H e r z. Eine wahre christliche Buße erfolgt niemals durch Kasteiungen — mögen sie auch mit einem noch so unerbittlichen Ernst gemeint und veranstaltet sein —, sondern christliche Buße ist eine Sinnesänderung, ein Umdenken, dessen Tun eine Umkehr bedeutet. Nur so ist der neutestamentliche Ausdruck „metanoia" zu verstehen. Es gibt keine Erlösung, es sei denn durch den Glauben an Jesus Christus, der „mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat, erworben, gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels[103]." Auch der Weg des Erkennens (Inanamarga), also das durch Denken vermittelte Verhältnis zu Gott, genügt dem Christen nicht. Er will durch den Akt des Glaubens die Gewißheit seiner Erlösung und Annahme erhalten. Hinzu kommt das Wesentliche: Gott läßt sich

[99] K. Hartenstein: „Die Mission als theologisches Problem", S. 100, 102/103.

[100] So richtete der Basler Indien-Missionar S. Walter an die Teilnehmer an dem indischen Götzenfest in Taliparambu bei ihrer Rückkehr die Frage: „. . ., ob ihr Herz und Gewissen jetzt befriedigt seien", worauf einer mit betrübtem Blick erwiderte: „Nein!" (Missions-Archiv Basler Mission — Indische Mission — XXXVIII — Malabar — Nilagiri, 1868, Bd. 43, Station: Cannanore — Chowa, Missionar S. Walter, handschriftlicher Stationsbericht.)

[101] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1929, 51. Jahrg., S. 60/61.

[102] G. Fischer: „Erquickung auf dem Wege II unter den Heiden", S. 42.

[103] Vgl. M. Luther: „Kleiner Katechismus: Erklärung zum 2. Artikel."

nach der christlichen Lehre nicht direkt vom Menschen erkennen. Eine markante Stelle der Bibel, in der vom Glauben und Erkennen gesprochen wird[104], redet nicht vom Erkennen Gottes, sondern von dem des Herrn Jesus Christus, den man als den „Sohn des lebendigen Gottes" erkannt hat. Das ist der entscheidende Unterschied zur heidnischen, also auch indischen Religiosität: Gott läßt sich nur durch den Glauben an die Erlösungstat Christi als „unser Vater" erkennen.

Schon in dem Verlangen nach Erlösung und Frieden unterscheiden sich buddhistische Religiosität und christlicher Glaube. Im christlichen Glauben ist der Anlaß des Friedensverlangens die Erkenntnis der mannigfachen persönlichen Schuld und Sünde vor Gott, während im Buddhismus das Erkennen des Lebens-Relativismus, der Verkettung von Ursache und Wirkung, des Lebens-Individualismus, der Lebens-Intoleranz, kurzum des Weltleides das Verlangen nach Erlösung von diesem Zustand aufkommen läßt. So heißt es in einem buddhistischen Text:

„Das Leben schwindet hin; kurz ist das Dasein.
Das Alter reißt uns weg. Nichts kann uns retten.
Des Todes drohende Gefahr erkennend
Verlasse man die Weltlust, suche Frieden[105]."

Ziel der christlichen Erlösungssehnsucht ist der Frieden mit Gott und der Trost eines durch die Sündenerkenntnis angefochtenen Herzens. Auch im Buddhismus ist das Ziel aller Erlösungssehnsucht der Friede. So heißt es in den Dhamma-Worten:

„Des Friedens voll im Herzen drin
Und friedevoll in Wort und Tat
Ist rechterkennend losgelöst,
solch ruhbeglückter Arahat[106]."

Aber es ist nicht Friede mit der Gottheit und nicht Trost für das gequälte menschliche Herz, vielmehr Friede vom Weltleid[107], von der Welt-Unruhe[108]. Darum sucht man die „höchste Stätte edlen Friedens[109]," gleichsam einen Ort

---

[104] Joh. 6, 69.

[105] A. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 178.

[106] R. Otto Franke: „Dhamma-Worte", S. 44 Vers 96; S. 58 Vers 192; auch K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 127, 162, 344, 413; auch H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 23, 304, 340.

[107] Buddha vergleicht beispielsweise die Welt mit ihrem Leid mit einem Meer mit vielen Ungeheuern (H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 177).

[108] So heißt es in einem buddhistischen Text:

„Alle Gestaltung, ach, wechselnd
Dem Entstehen, dem Vergehen gehört.
Was geworden, muß hinschwinden.
Selig des Werdens End' und Ruh!"

(H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 118, auch K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 5.)

[109] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 14, 95.

der Abgeschiedenheit und Ruhe[110]. Hier wird schon die Antithese von christlicher zu buddhistischer Erlösung deutlich. Im christlichen Glaubensstand ist die Erlösung eine von Gott her gewollte und in Jesus Christus erfolgte. Gott hat diese Erlösung in einem einmaligen, heilsgeschichtlichen Taterweis allen Menschen angeboten und zugesagt. Als historisches Faktum hat sie praeteritiven Charakter. Sie gewinnt jedoch ihre permanente Aktualität in jeder individuellen, persönlichen Heilsaneignung. Schauplatz christlicher Erlösung ist nicht die „höchste Stätte edlen Friedens", sondern Golgatha. Ziel christlicher Erlösung sind nicht die kurzen Augenblicke meditativer Versenkungs- und Innerungsruhe, vielmehr der Frieden mit Gott und ein getröstet Herz i n m i t t e n der Hast und des Leides dieser Welt. Es ist typisch auch für den Buddhismus als einer nichtchristlichen Religiosität, daß in seiner Erlösungslehre nichts ohne die entscheidende Mitwirkung des Menschen geschieht. Das veranlaßt seine Eingruppierung in die Reihe der Religionen, bei denen die Erlösung nicht von Gott, sondern vom Menschen ausgeht. Darum ist nicht wie im Christentum der von Gott verordnete und gesandte Jesus Christus der Träger unserer Sündenlast[111], vielmehr wird der Mensch als „Lastträger" bezeichnet, der sich das Leid als Last „auflädt" und in dem Ablegen der Last die „Seligkeit" findet[112]. Gerade der Wille des Menschen ist ein entscheidender Faktor des buddhistischen Erlösungs-Status. Darüber sagt der buddhistische Mönch Sankicco:

„Gedient hab' ich dem Meisterherrn,
Gewirkt hab' ich des Wachen Werk;
Die schwere Last ist abgelegt,
Die Daseinsader ausgedarrt[113]."

Das ist aber zweifelsohne ein agierendes Erlösungsmotiv. Um die Erlösung zu erlangen, müssen sich die Buddha-Jünger „üben"[114]. Dagegen sollen Zeugnis ablegen für den christlichen Erlösungs-Status die schweren, inhaltsreichen, realen und nüchternen Sätze des Apostels Paulus: „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen[115]." Gott allein hat dem nutzlosen Erlösungsstreben, dem verderblichen Agieren des Menschen ein Ende gemacht durch seinen Sohn Jesus Christus. So läßt J. M. Nordmo

---

[110] K. E. Neumann: „Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's", S. 8 (Der Mönch Culagavaccho); ähnlich K. E. Neumann: a.a.O. S. 13 (Der Mönch Suppiyo) und S. 93; auch H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 334.

[111] Jes. 53, 4, 5.

[112] So sagt der Erhabene:

„Die Last nenn' ich die fünf Gruppen,
Lastträger die Persönlichkeit;
Leiden: die Last sich aufladen;
Die Last ablegen: Seligkeit."

(Vgl. H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 152 oben.)

[113] K. E. Neumann: „Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's", S. 139; derselbe: a.a.O. S. 16 (Der Mönch Sumangalo); S. 160 (Der Mönch Adhimutto); S. 329 (Die Nonne Kisagotami); auch K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 90; auch H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 152.

[114] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 157.

einen Evangelisten, der früher Buddhist war, vor seinen chinesischen Landsleuten sagen: „I was just like any one of you before I met Jesus Christ. Buddhism had taught me that my heart was not as corrupt as I believed it to be, and that it was possible to ornament the old life in such a way that one could merit a higher and better fate in the next existence. But it didn't take me long to find out that all that Buddhism had taught me was nothing but an illusion; just a dream that contented me as long as I was asleep. When I met Jesus all that I had believed in burnt up like dry stubble[116]." Der Mensch kann sich nicht seine Erlösung verdienen, sondern Gott „überschüttet" den Menschen mit seiner Gnade (gratia gratis data, gratia infusa, gratia propter meritum Christi etc.) Das sind die entscheidenden reformatorischen Aussagen.

Nach dieser grundsätzlichen, christlichen Stellungnahme wollen wir noch einige Besonderheiten buddhistischer Erlösungslehre in das Licht des Evangeliums rücken. Die buddhistische Erlösung ist ein Zustand, an dem man sich nach buddhistischer Vorstellung genießend erfreuen kann. Buddha genießt sieben Tage lang ununterbrochen diese Erlösung am Fuße des Bodhibaumes[117]. Sicher ist die christliche Erlösung ebenfalls ein Zustand. Aber dieser Status unterscheidet sich doch wesentlich von dem buddhistischen, wenigstens dem des Hinayana-Buddhismus[118]. Einmal ist es ein Zustand, der nicht seinen Platz in der Zurückgezogenheit — wie erwähnt, wir sprechen hier vom Hinayana-Buddhismus —, sondern mitten in der Welt hat; andererseits ist die Freude an diesem Erlösungszustand nicht ein wohliges Genießen, vielmehr eine permanente Dankesverpflichtung zu neuem, christlichem Leben. Darum ist der christliche Erlösungs-Status ein entscheidungsreicher Kampf[119] des Erlösten mit der Sünde dieser Welt, während Buddha und seine Jüngerschaft sich ihrer individuellen Erlösung vom Weltleid genießend erfreuen. Der Buddhist sieht den Zweck seines Heilsstrebens in der individuellen Innerung, während der glaubende Christ seine individuelle Erlösungserfahrung als kollektive Verpflichtung betrachtet mit dem Zweck und Ziel der Verwirklichung des Reiches Gottes in dieser Welt. Die buddhistische Erlösungslehre kennt ferner eine Reihe einzelner Erlösungsgegenstände. So heißt es: „Meine Seele wird erlöst vom Verderbnis der Lust, und meine Seele wurde erlöst vom Verderbnis des Werdens, und meine Seele wurde erlöst vom Verderbnis des Irrglaubens, und

---

[115] Rm. 9, 16; auch ähnlich Rm. 3, 23–25.

[116] J. M. Nordmo: „Demons Despoiled", S. 79.

[117] K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 41, 125; H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 31, 33.

[118] Der moderne Mahayana-Buddhismus („das große Gefährt"), sieht sich vielmehr von seiner Religiosität aus verpflichtet gegenüber der Welt, in Barmherzigkeit zur Erlösung der Menschen beizutragen.

[119] K. Hartenstein: „Die Mission als theologisches Problem", S. 51; S. Knak: „Missionsmotiv und Missionsmethode unter der Fragestellung der dialektischen Theologie", in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 75; C. Ihmels: „Unsere Botschaft im heutigen Indien", in M. Schlunk: „Botschafter an Christi Statt", S. 226; H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 169; an Schriftstellen: Eph. 6, 16; 1. Tim. 6, 12; 1. Joh. 5, 4 u. a.

meine Seele wurde erlöst vom Verderbnis des Nichtwissens[120]." Solche einzelne Erlösungsgegenstände, von denen der nach Frieden Trachtende in den einzelnen Versenkungsstufen frei bzw. erlöst wird, gibt es im christlichen Erlösungsglauben nicht, vielmehr finden wir hier einen, freilich umfassenden Erlösungsgegenstand: die Sünde, d. h. das von Gott Gesondertsein, die menschliche Zerstörung des einstigen, paradiesischen Lebenszusammenhanges mit Gott, den eigenwilligen, menschlichen Protest gegen göttliche „Bevormundung[121]". Das ist der Grund aller weltlichen Unordnung, also auch der Vielgestalt religiöser Phänomene, das ist auch die tiefere Ursache des Weltleides, des Grundthemas buddhistischer Religiosität. Wir sprachen oben von den buddhistischen Versenkungsstufen, in denen der Buddha-Jünger immer weiter in der „Erkenntnis" und so immer näher dem wirklichen und echten Erlösungsziel, der „unverlierbaren Erlösung des Geistes" gelangt. Hier offenbart sich ein weiterer Unterschied zur christlichen Erlösungserfahrung. Die christliche Erlösungserfahrung ist keineswegs eine Stufenfolge, vielmehr ein einmaliger Gnadenakt Gottes und ein einmaliger Annahmeakt des Menschen in seinem Glauben. Gott läßt uns durch sein Wort (Gesetz) zur Erkenntnis der Sünde kommen, vermittelt aber gleichzeitig durch dasselbe Wort (Gnade) dem Glaubenden die Gewißheit seiner in Jesus Christus, dem Heiland, geschehenen Annahme und Erlösung: „Nun wir denn sind gerecht geworden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus[122]." Der Tod, das Zerbrechen der Körperlichkeit, ist für den Buddhisten nichts besonderes. Der Status des Befreitseins vom Durst ist in diesem Leben schon da. Auch der Christ erfreut sich in seinem diesseitigen Glaubensleben schon der Erlösungstat Jesu Christi. Aber das völlige Schauen ist ihm noch nicht möglich. Hier meldet sich der bemerkenswerte Unterschied zum Buddhismus an. Er ist zweifelsohne hervorgerufen durch die verschiedene Form der Gottesidee — soweit man überhaupt im Buddhismus von einer solchen sprechen kann. Mit dem christlichen Jenseitsglauben verbindet sich die Idee von dem persönlichen Vater-Gott und das endgültige Schauen von Angesicht zu Angesicht, während der Buddhismus keine scharf formulierte Gottesidee kennt, sondern allgemein und auch bewertend nebensächlich von „Gottheiten" spricht.

Bei aller Anerkennung der quietistischen Erlösungsgedanken der buddhistischen Religiosität kennt die christliche Mission unter den Buddhisten solche, die keinen wirklichen Frieden für ihr, von der Sünde angefochtenes Gewissen in ihrer Lehre fanden und sich an Jesus klammerten. So berichtet J. M. Nordmo von einem Chinesen Lui Tao-yi: „Lui Tao-yi's thoughts worked under high pressure, since there was so much he could not piece together. His house had been filled with guests, and scores of times they had claimed to be his friends. Now they showed him that these Buddhists had mouths of honey, but hearts of dross. He realized that he was a sinner and he had an anxious desire to

[120] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 29/30, Fußnote.
[121] 1. Mos. 3, 5.
[122] Rm. 5, 1; auch Lc. 19, 10.

rid himself of sin. But how? Buddhism had darkened his path and left him confused. Where could he find a new and certain way to peace? A visitor, his brother-in-law, Pe, came one day and told of how a new God had arrived in China. This God was called Jesus[123]." Solche Berichte könnten in beliebiger Zahl ergänzt werden. So berichtet beispielsweise der Missionsarzt der amerikanischen Baptisten-Mission in Nanklam im nordöstlichen Barma an der chinesischen Grenze von einer alten Frau, deren religiöses Leben sich bis zuletzt in den Bahnen des Buddhismus bewegte. Sie erzählte Dr. Kirkpatrik, daß sie viele Opfer dargebracht und ebenso viele Pilgerfahrten zu buddhistischen Tempeln unternommen habe mit der Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung von der Last der Sünde im Herzen. Das Ergebnis sei bis zu ihrem hohen Alter ein negatives Bemühen gewesen.

Dr. Kirkpatrik verkündigte ihr die Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus. Tränen rollten über ihre Wangen und sie sagte: „Ich bin so froh, diese gute Botschaft zu hören, ehe es zu spät ist[124]." Dem Konfuzianismus[125] als Religiosität kommt es darauf an, auf die innere Haltung des Menschen bestimmend einzuwirken. Er will auch, daß der Mensch bei der Verehrung der Gottheiten aus einem bloßen Formalismus zu einer inneren Teilnahme kommt. Weiter geht er aber in Dingen der Religion nicht. Infolgedessen ist ihm auch der Gedanke einer Erlösung aus religiöser Not völlig fremd. Darum findet die christliche Botschaft von der menschlichen Sünde vor Gott bei dem noch heute vielfach von Konfuzius her bestimmten Menschen in China so wenig Anklang. Wie hebt sich da die Freiheit der durch Christi Blut und Gerechtigkeit Erlösten ab! Ihr Leben ist zwar ein Ringen, eine Spannung aus Dankbarkeit für die geschenkte Treue Gottes, aber niemals mehr Furcht und Bürde einer primär statuierten, sittlichen Verpflichtung. Wie oben schon angedeutet, bedarf es einer vorsichtigen, mit viel Geduld und Liebe vorgetragenen Missionsarbeit, einen Anhänger des Konfuzius mit dem Evangelium zu überwinden. Daß es doch gelingen kann, geht aus einem Bericht des Liebenzeller China-Missionars Schöppe hervor. Er berichtet von einem fußkranken Chinesen, der durch das Lesen des Neuen Testamentes, insbesondere der Briefe des Apostels Paulus zu dem Urteil kommt: „Nein, Konfuzius hat niemals diese Lehre gelehrt; aber diese Lehre ist die Wahrheit." Ein wenig später rief er aus: „Ich habe es!" Auf die Frage des Krankenwärters, was er denn wohl habe, antwortete er: „Eine volle Erlösung in Christo[126]."

Im Taoismus haben wir einen quietistischen Erlösungs-Status vor uns. Was sich uns hier zeigt, ist nicht mehr und nicht weniger als eine augenblickliche und zeitliche „Abschaltung" der Diesseitigkeit, die mit einem nüchtern erlebten,

[123] J. M. Nordmo: „Demons Despoiled", S. 37; auch 37/38.
[124] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1907, 29. Jahrg., Sp. 36; auch derselbe: 1925, 47. Jahrg., S. 6.
[125] Die Meinungen der Sinologen, ob es sich bei Kung Fu-tse um Religion oder ein ethisches Moral-System handelt, gehen freilich auseinander.
[126] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1923, 45. Jahrg., S. 99.

permanenten Erlösungs-Status, dessen Gewißheit der christliche Glaube verbürgt, nichts zu tun hat. Missionar Clinton von der China-Inland-Mission in Changeeh (Provinz Hinnan, China) berichtet von einem Chinesen Siao Chih-shan, der vom Taoisten-Priester zu einem christlichen Evangelisten wurde. Die Sehnsucht nach Erlösung ließ ihn Weib und Kind verlassen und aus der Heimat in die Heimatlosigkeit gehen. Er entschloß sich allem zu entsagen und in ein Taoisten-Kloster einzutreten. In der Einsamkeit der Bergeshöhen, auf denen das Taoisten-Kloster lag, glaubte er, der Erfüllung seiner Erlösungs-Sehnsucht nähergekommen zu sein. Er meinte es ehrlich und doch konnte er auf diesem Wege die Erlösung nicht erlangen. Durch ein Neues Testament und ein missionarisches Wort kam er mit Christus in Verbindung. Er merkte, daß hier die wahrhaftige Quelle ist. Nicht sofort legte er seine taoistische Mönchskleidung ab. Erst allmählich sah man es seiner äußerlichen Haltung an, was in ihm vorgegangen war. Ein wenig später wurde er getauft. Nach einem treuen Dienst für den Herrn Christus ist er in Frieden heimgegangen[127].

In die Reihe der heidnischen Religionen, bei denen der Weg der Erlösung eben nicht der Weg Gottes zum Menschen, sondern der des Menschen zu Gott ist, gehört auch der Islam. An die Stelle von Gottes Handeln mit dem Menschen tritt das des Menschen mit Gott[128]. Sicher wird im Islam von Vergehen des Menschen gegen Allah und seine Gebote gesprochen. Der Mensch zeichnet aber nicht verantwortlich für seine Unregelmäßigkeiten. Der an seinen Vergehen Schuldige ist nicht der Mensch, sondern Allah[129]. Infolgedessen zeigt der Moslem keine Reue. Er kennt keine Buße. Da keine gnadenreiche Vergebungstat Gottes vorhanden ist, besteht auch keine Verpflichtung für ein neues Leben. Das Immer-Weiter-Sündigen gehört zum religiösen Status des Moslems[130]. Das Fehlen der vergebenden, göttlichen Gnade und die fehlende Sicherung des Gewissensfriedens läßt das Heilsverlangen des Moslems ungestillt. Die Sehnsucht des religiös-ernsten Moslems geht nach einem wirklichen Gottesfrieden. Diesen aber findet er nicht in seinem islamischen Glauben. Der einfache Moslem sucht hier nach einem Surrogat, indem er seine Zuflucht in der Mittlerschaft sog. „Heiligen" sieht, die im vulgären Islam sehr zahlreich sind[131]. In der Imamija, der schiitischen Islam-Sekte, suchte man ein solches Surrogat, indem man dem Imam göttliche Eigenschaften zusprach und ihn als Mittler ansah[132]. Selbst die im diesseitigen Leben so ausgezeichnet funktionierende Hilfe der Sippenmitglieder findet im Jenseits-Glauben des Moslems konsequente Ablehnung. So heißt es im Koran (Sure 70, 1—35):

[127] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1907, 29. Jahrg., S. 154 ff.

[128] Vgl. die Pflichtenlehre im Islam! Vgl. hierzu auch: G. Simon: „Islam und Christentum", S. 138, 305.

[129] G. Simon: „Islam und Christentum", S. 180.

[130] H. Schönberger: „Der Islam, wie ich ihn sah", S. 15.

[131] R. Hartmann: „Die Religion des Islam", S. 113, 127; auch Tor Andrae: „Der Ursprung des Islam und das Christentum", S. 70.

[132] R. Hartmann: „Die Religion des Islam", S. 159.

„Wenn kein Freund nach dem Freunde mehr fragt,
Dann löste sich gerne der Sünder,
Von der Pein um den Preis seiner Kinder,
Seiner Gattin, seiner Brüder,
Seiner ganzen Sippe Glieder,
Und wer seinen Hilfruf könnte erwidern.
Nein, die Lohe wird ihn packen
Hinterrücks am Nacken
Und schreien: Je, du Abwendiger,
Nur in Habgier Beständiger[133]!"

Gewiß ist Mohammed der Mittler der göttlichen Offenbarung, indem ihm das „Buch" (Koran) von Allah gegeben wurde, aber er ist nicht die göttliche Offenbarung s e l b s t. Er ist auch nicht der Inhalt und die Sinndeutung der göttlichen Offenbarung, die sich dem christlichen Glauben in dem Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi als die Liebe, Barmherzigkeit und Gnade Gottes mit uns sündigen Menschen erweist. Gerade hier tritt der klaffende Unterschied im Wesen der beiden Religiositäten besonders hervor: Sinnmitte des christlichen Glaubens ist und bleibt das Kreuz Christi — — dieses Entscheidende fehlt aber selbst auch nur andeutungsweise im Islam, ja findet seine heftigste Gegnerschaft. Der Islam hätte zu Jesus Stellung nehmen und ihn auch als Heiland der Welt anerkennen können. Er tat es bewußt nicht. So heißt es im Koran (Sure 43, 57—68):

„Als man Marjams (Marias) Sohn als Vorbild erwähnte,
da sträubte das Volk sich dagegen,
Und sie sprachen: ‚Was ist besser, unsere Götter oder er?'
Doch machen sie dir einen Streitfall daraus, weil
sie stets zum Streiten geneigt sind.
Er ist mir ein Diener, dem wir Huld erwiesen,
und den wir den Juden zum Vorbild gesetzt.
Doch wollten wir, ließen wir Engel erstehen aus
euch selbst, euch hier zu vertreten[134]."

Wie an anderer Stelle bereits angedeutet, weist die islamische Apologetik alle diejenigen, die den Islam in die Reihe der heidnischen Vergeltungsreligionen einreihen möchten, auf die Barmherzigkeit Allahs hin. Und doch ist es die Barmherzigkeit eines sehr willkürlichen Gottes. Es ist nicht das Erbarmen Gottes, das aus seiner Liebe zur ganzen Welt kommt[135]. Es ist auch nicht das Erbarmen, das deswegen konsequent und zwingend ist, weil es im göttlichen Ratschluß begründet ist[136]. Die Barmherzigkeit Allahs kommt aus souveräner

[133] H. Grimme: „Der Koran", S. 38; vgl. auch hierzu: G. Rosenkranz: „Evangelische Religionskunde", S. 228.

[134] H. Grimme: „Der Koran", S. 68.

[135] Joh. 3, 16.

[136] Rm. 11, 32.

Willkür und dient der Festigung seiner Souveränität[137]. Es fehlt dem Barmherzigkeits-Charakter Allahs jenes Entscheidende: Die ewige Liebe, die ja gerade das Vornehmste und Weitherzigste des Wesens d e s Gottes ist, der sich in Jesus Christus offenbarte[138]. Bei Allah ist die Unklarheit seines Barmherzigkeitserweises ein weiteres Symptom seines dämonisch-verborgenen Wesens. Er könnte niemals sein: Unser Vater. Aber gerade diese lebendige Verbindung, die Christen zu ihrem „Vater" haben, vermissen die nachdenklichen Moslems. So schreibt ein früherer Mohammedaner Salem Es Khemry im Jahre 1905 an eine englische Zeitschrift in Ägypten (Egyptian Gazette) u. a.: „Alles das tat ich[139], um Frieden mit Gott und Ruhe für meine Seele zu finden; aber das einzige Ergebnis war vermehrte Furcht und Gewissensunruhe, bis ich an nichts mehr Vergnügen fand. Ich dachte, dieser Zustand müsse daher rühren, daß wir als Mohammedaner die Pflicht, die uns durch unsere Religion auferlegt ist, gegen die Ungläubigen zu Felde zu ziehen, versäumen, und da dies nicht in meiner Macht stand, so nahm ich mir vor, es dadurch gut zu machen, daß ich sie (die Ungläubigen) von ganzem Herzen haßte, bis ich auch kaum noch den Anblick eines Christen ertragen konnte. Und so blieb ich ohne Hoffnung und ohne Ruhe, bis ich nach Aden kam und dort einem Freund begegnete, der eine ganz andere Gesinnung gegen mich und meine mohammedanischen Religionsgenossen hatte wie sie. Da er die Freude und den Segen eines lebendigen Christus geschmeckt hatte, war er eifrig darauf bedacht, daß alle Welt ihn auch kennenlernen möchte; denn die christliche Religion unterscheidet sich von allen anderen Religionen dadurch, daß sie in der Bekanntschaft mit einer Person besteht, einer lebendigen Person, und nicht in dem Annehmen von Dogmen und Glaubensbekenntnissen. Er predigte mir Jesum, und ich glaubte an ihn als an meinen Heiland und fand Frieden. Das hieß für mich, daß ich alles verlor, daß mein Name in Verruf geriet, daß mein Leben gefährdet und ich ein armer Ausgestoßener wurde, der sein Heimatland verlassen mußte. Jedermann ließ mich im Stich, und zu Zeiten habe ich kein Brot zu essen gehabt. Aber unter dem allen ist mein Herz voller Freude gewesen und voller Liebe gegen Gott und alle Menschen, besonders gegen mein eigenes Volk[140]." In diesem Abschnitt wurde wohl das Zentrale aller Religiosität, d. h. des in dem Wechselverhältnis Gottheit — Menschheit zwischen den beiden Antipoden Liegenden — die menschliche Unvollkommenheit und ihre religiöse Beseitigung — von der christlichen Botschaft her beleuchtet und durchdacht.

In einem letzten, die Arbeit abschließenden Abschnitt soll uns nach dieser Bereinigung unser Verhältnis zu „einem neuen Himmel" beschäftigen. Es geht also hier um die eschatologische Frage, um die Frage von dem Leben nach dem Tode.

---

[137] G. Simon: „Islam und Christentum", S. 55; auch Tor Andrae: „Mohammed", S. 56.
[138] 1. Joh. 4, 16.
[139] Die Erfüllung der Pflichten im Islam.
[140] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1905, 27. Jahrg., Sp. 140/141.

SECHSTES KAPITEL

Die nichtchristliche Vorstellung vom Leben nach dem Tode - Der christliche Auferstehungsglaube.

Die Frage von dem Leben nach dem Tode beantwortet der christliche Glaube mit der Gewißheit des ewigen Lebens. Es erhebt sich die Frage, wie der Christ zu einer solchen Glaubensgewißheit gelangt. Mit der Frage nach dem ewigen Leben ist die der Totenauferstehung auf das innigste verbunden, ja sie bildet ihre primäre Voraussetzung. Unterpfand seines eigenen Auferstehungsglaubens ist dem Christen die Tatsache der Auferstehung Christi von den Toten. So kann Paulus sagen: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich[1].“ Wir fragen aber auch hier zunächst die nichtchristliche Welt nach ihrer Vorstellung vom Leben nach dem Tode.

a) Das Ringen des Menschen

Man kann die Vorstellung der Naturvölker vom Leben nach dem Tode als nicht einheitlich bezeichnen. Vielfach haben sie noch keine Vorstellung von einem Weiterleben nach dem Tode. So wird von den Swafe (Ost-Afrika) in einem Liede das „Tier im Mond“ für alle Schicksalsschläge verantwortlich gemacht. Die Alten, die im Liede befragt werden, können keine Auskunft über die Absichten des „Tieres im Mond“ geben, da der „Staub nichts zurückbringt[2]“. Aber hier und da regen die Ereignisse um den Tod eines Menschen ihre Gedanken über ein etwaiges Leben nach dem Tode an. So machte beispielsweise der Tod eines Zauberers, der in seinen Fieberphantasien von Feuer und Qual sprach, die Umstehenden doch nachdenklich, was es mit dem Leben nach dem Tode für eine Bewandtnis habe[3]. Bei anderen Eingeborenenstämmen stellt man sich das Weiterleben nach dem Tode in Analogie zu dem diesseitigen Leben vor[4]. So berichtet der bekannte, christliche Naturforscher H. Drummond von einem afrikanischen Begräbnis, wo man gerade an der Bestattungsart die Vorstellung vom Tode erkennen konnte. Dem Toten wurde eine Tabakpfeife, ein kunstloses Messer, eine Schüssel, zuletzt Pfeil und Bogen in das Grab mitgegeben[5]. Das

[1] 1. Kor. 15, 14.

[2] L. Weichert: „Kehre wieder, Afrika!“ S. 41.

[3] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1935, 57. Jahrg., S. 111: nach einem Bericht des Neukirchener Missionars Steubing.

[4] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1936, 58. Jahrg., S. 121.

[5] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1932, 54. Jahrg., S. 30.

Ziel ist klar: Man will den toten Menschen am Leben erhalten. Dem Basler Missionar Lochmann aus Nsaba (Gold-Küste, Afrika) sagte eine Eingeborenen-Frau, als er sie aufforderte, von dem Speiseopfern abzulassen: „Ich möchte so gern Christin werden, aber ich kann es nicht ertragen, daß meine verstorbenen, heidnisch gebliebenen Angehörigen im Jenseits darben müssen, wenn ich ihnen nach meinem Übertritt keine Totenopfer mehr bringen darf. Darum kann ich mich nicht taufen lassen[6]." Der Rhein. Missionar F. Zahn schreibt aus Fukwing (China) in seinem Stationsbericht aus dem Jahre 1907: „Eine Witwe sagte mir: ‚Als Christin könnte ich meinem verstorbenen Mann nicht mehr opfern, ihn aber Mangel leiden zu lassen, das ertrüge ich nicht[7].'" Auch die soziologische Form wird in primitiver Vorstellung festgehalten. Die Totengeister existieren als Geistwesen[8] nach anthropomorphen Gesichtspunkten. Das Geistwesen als solches nimmt an allen Ereignissen des Kraals und der Kraalsgemeinschaft teil[9]. Nach der Vorstellung der Papua (Kopfschneller!) ist der Kopf der Sitz der Seele. Man schlägt darum dem Toten den Kopf ab und läßt den Schädel als Götzen (Karwar) an allen Festlichkeiten der Sippe oder Familie teilnehmen. Man gibt ihm beispielsweise Speise und Tabak[10]. Auch die diesseitigen Ehren werden im Totenreich erwiesen. Der Zauberer ist der einzige, der Sippe oder des Stammes, der mit besonderen Ehren bestattet wird. An seinem Totenlager hält man die heidnische Totenklage[11]. Die benachbarten Zauberer schlagen die Ngoma (Trommel), daß alle herbeikommen und von dem Tode Kenntnis nehmen. Unter unverständlichem Gemurmel wird der Geist des Verstorbenen in das Totenreich (wahirana) geleitet. Mit Kalk bestreicht man die Stirn und Wange des toten Zauberers, damit er als einer, der geopfert hat, im Totenreich erkannt und dementsprechend empfangen wird. Es entspricht dies der Vorstellung, daß auch im Reich der Toten der Zauberer eine besondere Stellung einnehmen wird[12]. Der anthropomorphen Vorstellung von dem Leben nach dem Tode entspricht auch die Tatsache, daß man dem Verstorbenen sog. Geleiter mitgibt, um ihm den Weg in das Jenseits zu zeigen. Ist beispielsweise bei den Papua ein Mann gestorben, so werden neben der Leiche eine Kokospalme, ein geschlachtetes Schwein und ein getöteter Hund aufgehängt, damit die Seelen der Tiere die Seele des Verstorbenen in das Jenseits geleiten[13]. In China zündet man Papier an, um den Geistern der Verstorbenen den Weg in die andere

[6] Der Heidenbote (Basel) Nr. 2, Febr. 1913, S. 24.

[7] Missionsarchiv Rhein. Mission, Missionar F. Zahn, Stationsbericht 1917, Missionsstation: Fukwing/China.

[8] Vgl. Kapitel I dieser Arbeit betr. Totengeist.

[9] G. Asmus: „Die Zulu", S. 30; L. Weichert: „Kehre wieder, Afrika!" S. 63.

[10] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1887, 9. Jahrg., S. 256.

[11] Vgl. zur Totenklage: D. Westermann: „Afrikaner erzählen ihr Leben", S. 19; G. Asmus: „Die Zulu", S. 51; vgl. Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1909, Jahrg. 31, Beiblatt Jan. S. 8/9; 1909, Jahrg. 31, Beiblatt Nov. S. 89; 1914, Jahrg. 36, Sp. 160 ff.; 1939, 61. Jahrg., S. 117.

[12] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1896, 18. Jahrg., Beibl. Mai, S. 38.

[13] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1893, 15. Jahrg., Sp. 87.

Welt zu zeigen[14]. Aus Anlaß des Todes eines Ngadsi-Angehörigen[15], aber auch im allgemeinen jährlich, wurden beispielsweise bei den Pokomo (Ost-Afrika) Totenfeiern abgehalten, die neben den Zauberfesten besonders prunkvoll und feierlich begangen wurden. Es sind keine stillen Versammlungen, sondern rauschende Feste mit viel Tanz und Gesang, ein sichtbarer Ausdruck der Weltfreude[16].

Die primitiven Vorstellungen von einem noch nicht in allen Teilen klaren Jenseits scheinen in den Zeugnissen der Brahmanas und Upanishaden über Tod und Unsterblichkeit geklärt zu sein. Nach indischer Vorstellung gibt es ein Diesseits und ein Jenseits. Die Cäsur zwischen beiden ist der Tod. Die Wesen im Diesseits sterben, aber die „Jenseitigen" leben. Die Götter sind „unsterblich". So heißt es in der Satapatta Brahmana (II, 3, 7 ff.): „Der, der dort brennt (die Sonne), ist fürwahr der Tod. Weil er der Tod ist, darum sterben die Wesen, die sich diesseits von ihm befinden. Jenseits von ihm befinden sich die Götter, darum sind sie unsterblich[17]." In der Kausitaki-Upanishad wird der Mond als die Entscheidungsstelle genannt: Er sprach: „Alle, die aus dieser Welt scheiden, die gehen zum Monde. Durch ihr Leben füllt sich die zunehmende Hälfte, in der abnehmenden Hälfte veranlaßt er ihre Wiedergeburt. Der Mond ist die Pforte des Himmels. Wer ihm zu antworten versteht, den läßt er an sich vorüber. Wer ihm nicht zu antworten vermag, den sendet er, in Regen sich verwandelnd, in Regen zur Erde nieder; als Wurm, Motte, Fisch, Vogel, Eber, Schakal, Tiger, Mensch oder sonst etwas wird er hier und da je nach seinem Tun und Wissen wiedergeboren[18]." Nach der Lehre der Upanishaden ist der der Unsterblichkeit gewiß, der im Brahman seine Wohnstätte gefunden hat. So heißt es in der Chandogya Upanishad (II, 23): „Wer im Brahman seine Wohnstätte sucht, schreitet zur Unsterblichkeit[19]." Nur der Mensch, der das große „Selbst" erlangt, darf damit rechnen, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten herausgenommen zu sein. Ihm öffnet sich nach dem Tode die gänzliche Erfüllung seiner Erlösungssehnsucht: das völlige Aufgehen im Nirvana. So heißt es in der Bhagavadgita:

> „Sein Selbst beständig rüstend, so, andächtig, mit bezähmtem Geist,
> Geht er zu meinem Frieden ein, dess höchstes Ziel Nirvana ist[20]."

Der indische Atman löst sich im Tode des Wesens von dem Körper und kehrt wieder zu dem universalen „Selbst"-Status zurück. So heißt es in der Brhad-Aranyaka-Upanishad (IV, 3): „Wenn einer abmagert (so fuhr er dennoch fort),

---

[14] J. M. Nordmo: „Demons Despoiled", S. 60.
[15] Die Ngadsi ist ein Geheimorden der Pokomo am oberen Tana (Ost-Afrika), ein soziologisches Gebilde, wenn man so will, ein Männerbund, in den man sich einkaufen konnte.
[16] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1936, 58. Jahrg., S. 41.
[17] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 18.
[18] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 106.
[19] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 71.
[20] L. v. Schröder: „Bhagavadgita", S. 32.

so magert er durch Alter oder Krankheit ab. Wie eine Mangofrucht, eine Feige oder Beere sich vom Stiel löst, so löst der im Körper eingeschlossene Atman sich von den Gliedern und kehrt nach Ordnung und Ursprung wieder zum Atman (Prana) zurück[21]." Nach dem Verlassen eines toten Körpers „schafft" sich der Atman eine neue Form, in der er lebt, wohnt und wirkt, „sei es eine der Väter, der Gandharven, Brahmanas Prajapatis, der Götter, Menschen oder anderer Wesen[22]".

In der Frage nach dem Jenseits kennt der Buddhismus auch eine Zweiteilung. Die „Erlösten" gehen in das Nirvana[23], die anderen „ernten, was sie gesät[24]" haben, d. h. sie erscheinen im Kreislauf der Geburten je nach ihren Lebenstaten in einer höheren oder niederen Existenz[25]. Ziel eines Erlösten, eines Freien, ist aber die Unsterblichkeit, das Befreitsein vom Kreislauf der Geburten[26] und darum das Erlöstsein vom Daseinsdurst und Weltleid. Das ist aber der Status des Nirvana. Es ist die Auflösung allen wesenlosen Daseins, allen Mit-Dasein-Behaftetseins, aller Ichbezogenheit und das wohlige Genießen des einzig Wahren und Wirklichen (ens realissimum). Der Tod ist im buddhistischen Denken ein beherrschender Teil des Weltleides, des buddhistischen Urphänomens. Sieht der Buddha-Jünger im Nirvana die endgültige Erlösung vom Weltleid, so ist auch der Tod für ihn überwunden[27]. Tatsächlich zeugen von dieser Gewißheit die buddhistischen Texte:

„Ist auch die ganze Lehre dies allein nur,
Hast du die Stätt' erreicht, wo alles Leid verschwindet,
Die Stätte, die kein Auge mocht erschauen,
Drob hingegangen Myriaden, Myriaden Weltenjahre[28]."

---

[21] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 58.
[22] A. Hillebrandt: „Aus Brahmanas und Upanishaden", S. 59.
[23] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 276, 280; auch K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 159; „Was da, Freund, das Verschwinden der Lust, das Verschwinden des Hasses, das Verschwinden des Wahns ist, das nennt man Nibbanam". Oder Seidenstücker: a.a.O., S. 342: „Der hinieden mit Weisheit begabte Mönch, welcher der Willenslust überdrüssig ward, ist zu dem todlosen Frieden gelangt, zum wechselvollen Reich des Nibbanam".
[24] K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 114:

„Alle Wesen müssen sterben,
das Lebensende ist der Tod;
sie müssen dahingeh'n nach ihrer Tat,
gute und böse Früchte erntend."

vgl. auch H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 95.
[25] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 216/217.
[26] K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 10: Und mir ging die Erkenntnis und Schauung auf: „Unerschütterlich ist die Erlösung meines Gemütes: dies ist die letzte Geburt, nicht gibt es mehr ein ferneres Dasein." Oder: K. E. Neumann: „Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's", S. 25 (Der Mönch Uggo):

„Was immer ich für Tat getan,
So kleine Tat wie große Tat,
Ist alles völlig ausgetilgt,
Und nimmer gibt es Wiedersein."

[27] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 307.
[28] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 55.

Der in diesem Dasein nach dem mannigfachen, buddhistischen Pfad „Erlöste" geht nach dem Tode in das Nirvana, die „vollkommene Erlösung". Die „vollkommene Erlösung" ist ein völliges Erloschensein. Es ist allerdings nicht wesenlos, vielmehr das sehnsüchtig erwartete, einzig Wahre[29]. Über diese Seinsweise sagt ein buddhistischer Text: „Wo Wasser, Erde, Feuer, Luft keinen Boden findet, dort glänzen Sterne nicht, nicht strahlt die Sonne, dort scheint der Mond nicht, nicht ist dort Dunkelheit. Wenn schweigend der Weise, der Brahmane, durch sich selbst ein Wissender ward, dann ist er von Form und Nicht-Form, von Glück und Leid erlöst[30]."

Für Meister Kung ist die Frage nach dem Tode nicht besonders bedeutungsvoll, da das Leben mit all seinen Einzelheiten noch nicht erkannt ist. So heißt es: „(Dsi Lu fuhr fort): ‚Darf ich wagen, nach dem (Wesen) des Todes zu fragen?' (Der Meister) sprach: ‚Wenn man noch nicht das Leben kennt, wie sollte man den Tod kennen?'[31]" Die Betonung des Gemeinschaftsdenkens im Blick auf die Familie im konfuzianischen System blieb nicht ohne Einfluß auf die Vorstellung der zeitgenössischen Chinesen von dem Leben nach dem Tode. Man suchte diese Idee auch über den Tod hinaus zu erhalten, indem man an ein Weiterleben der Geister der verstorbenen Familienmitglieder nach dem Tode glaubte und ihnen als „Ahnengeister" religiöse Verehrungen zukommen ließ. So ließ zeitweise die Ahnenverehrung die der Götter in der chinesischen Volks-Religiosität zurücktreten. Das entsprach ganz der Anweisung Kung Futse's: Der Meister sprach: „Anderen Geistern als den eigenen (Ahnen) zu dienen ist Schmeichelei[32]." Wie die Missionare zu berichten wissen, spielt bis zum heutigen Tage die religiöse Verehrung der Ahnen in dem chinesischen Volksleben eine bedeutende Rolle.

Betrachten wir die Stellung des Taoismus zur Frage des Lebens nach dem Tode, so sind wir geneigt, das Nirvana des Buddhismus einer ähnlichen Vorstellung bei Lao-tse gleichzusetzen, die dieser mit Tao bezeichnet. Das Tao ist nach Äußerungen Lao-tses und seiner Schüler „das Höchste und Letzte". Es ist jeglicher begrifflichen Vorstellung und Darstellung entzogen. Lao-tse hat selbst um eine rechte Benennung gerungen, da es unaussprechlich „groß" (Tao) ist. Es steht über der Persönlichkeit, ja selbst über den Gottheiten. Es steht völlig außerhalb aller Wesenheit und ist doch nicht wesenlos. Rückkehr zur Ewigkeit ist die Erlösung und Freiheit bei Lao-tse, wobei unter Ewigkeit im taoistischen Sinne der „All-Sinn" gemeint ist. Die Teilnahme am „All-Sinn" macht den Menschen recht frei, so daß er die innersten Geheimnisse seines Lebens erkennt. So sagt Lao-tse im Tao-teking:

---

[29] Vgl. besonders hierzu: K. Seidenstücker: „Über das Udana", S. 121 ff., besonders S. 127/128.

[30] K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 169.

[31] R. Wilhelm: „Kung-Futse-Gespräche", S. 111; E. Schmidt: „Konfuzius", S. 173; Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1931, 53. Jahrg., S. 266.

[32] R. Wilhelm: „Kung-Futse-Gespräche", S. 172; H. Hackmann: „Chinesische Philosophie", S. 97.

„Zurückgewandt sein zur Wurzel: das ist Stille.
Stille: das ist Rückkehr zur Bestimmung.
Rückkehr zur Bestimmung: das ist Ewigkeit.
Die Ewigkeit erkennen: das ist Weisheit.
Wer die Ewigkeit nicht erkennt, der handelt blindlings und unheilvoll.
Erkenntnis der Ewigkeit bringet Duldsamkeit[33]."

Die Voraussetzung und damit der Weg zum Heil ist im Islam das Bekenntnis zu Allah und die Erfüllung der religiösen Pflichten. An die Erfüllung oder Nicht-Erfüllung dieser dogmatischen und ethischen Voraussetzungen ist die Teilnahme am Paradies oder das in die Hölle Verworfensein gebunden. Vor Allah ist nichts verborgen. So heißt es im Koran: (Sure 104, 1—9):

„Wehe allen Lug redenden, Fluchenden,
Schätze Einheimsenden und Buchenden,
Das Dauernde im Gold Suchenden!
Vernehmt: Zur Stampfe werden sie gerissen,
Und willst du den Sinn davon wissen?
Zur Lohe, die Allah entzündet,
Die sich über Herzen hinwindet,
Die Sündigen überdecket
Und sich züngelnd aufwärts recket[34]."

Allah erkennt z. B. das Tun des Gottesleugners. Sein Aufenthalt wird nach seinem Tode die Hölle sein. So heißt es im Koran (Sure 88, 1—26):

„Aber jeden Leugner und Abwendigen
Wird Allah mit härtester Strafe bändigen.
Denn alles kehrt zu uns zurück;
Wir verfügen ihre Endgeschicke![35]

Die guten und bösen Taten werden nach der islamischen Jenseits-Vorstellung in ein Buch eingetragen: und zwar die bösen auf Siddschin[36], die guten auf Illijun[37]. So heißt es im Koran (Sure 83, 1—36):

„Ahnen sie nicht, wie wir sie einst wecken
Am Tage der Schrecken,
Wenn die Menschen vor den Herrn der Schöpfung ziehen:
Der Frevler Urteil erscheint auf Siddschin:

[33] R. Wilhelm: „Laotse-Taoteking", S. 18; derselbe: „Laotse und der Taoismus", S. 34—37.
[34] H. Grimme: „Der Koran", S. 26; vgl. auch Sure 81, 1—29 (H. Grimme: „Der Koran", S. 33).
[35] H. Grimme: „Der Koran", S. 31; vgl. auch Sure 90, 1—20: „Doch andere, die nicht glauben, unsere Kunden stehen linkerhand, überwogt vom Höllenbrand". (H. Grimme: „Der Koran", S. 29); vgl. auch Sure 96, 1—19, H. Grimme: „Der Koran", S. 23.
[36] Nach H. Grimme ein schmutzfarbiges Schriftstück (?).
[37] Nach H. Grimme ein rotfarbiges Schriftstück (?).

Was ist Siddschin?
Eine Urkunde, geschrieben:
Dann wehe denen, die Leugner geblieben,
Leugner des furchtbaren Tags des Gerichtes,
Wie ihn hartnäckig leugnen die Bösewichter.
Unsere Kunden nannten sie alte Geschichten:
Dafür trifft sie nun das, was sie angerichtet.
Von Allahs Antlitz fortgerissen,
Werden sie die Hölle heizen müssen
Und immer hören: davon wolltet ihr früher nichts wissen.
Der Frommen Urteil erscheint auf Illijun:
Was ist Illijun?
Eine Urkunde, geschrieben,
Bezeugt von Gottes Lieben.
Dann werden in Freuden sie wohnen
Hernieder schauen von Thronen:
Die Gesichter strahlend im Glanz der Wonnen,
Der Mund mit Edelwein genetzt: —
Danach gelüste, wen dürstet, schon jetzt![38] —

Der stark betonte Gedanke des Gerichtes[39] im Islam hat eine unbändige Furcht des Moslem zur Folge. Durch das Ausmalen der Höllenqualen einerseits und der Paradiesesfreuden andererseits wird diese Gewissensangst noch ständig vermehrt. Kein Friede, keine tröstende Heilsgewißheit, vielmehr eine Furcht, die unbändiger ist als die der primitiven Religiosität[40]. Wie Tor Andrae mitteilt[41], hat Mohammed selbst das Gericht als unmittelbar bevorstehend bezeichnet und dem Glauben gelebt, daß der Gerichtstag noch während seines Lebens sich einstelle. Das Gericht meldet sich nach dem Koran durch ein „Pochen" an. Die Menschen werden wie „Motten" durcheinander schwirren. So heißt es im Koran (Sure 101, 1—8):

„Das Pochende, was ist es? Das Pochende, wer ermißt es?
Wenn die Menschen wie Motten durcheinanderschwirren,
Wenn die Berge sich wie Wollflocken wirren:
Bei wem dann die Waagschale sich senkt,
Der wird mit Wonnen beschenkt.
Bei wem sich die Waagschale hebt,

[38] H. Grimme: „Der Koran", S. 31/32; vgl. dazu auch Sure 39, 67—75: H. Grimme: „Der Koran", S. 77.

[39] Über die Bedeutung des Gerichtsgedankens im Islam als eines Hauptstückes der Koran-Dogmatik, vgl. R. Hartmann: „Die Religion des Islam", S. 7, 8, 9, 49 (auch Quellenmaterial dort), vgl. auch Tor Andrae: „Mohammed", S. 43 und 78.

[40] G. Simon: „Islam und Christentum", S. 148.

[41] Tor Andrae: „Der Ursprung des Islam und das Christentum", S. 60.

Fühlt von Hawija's[42] Arm sich umschränkt.
Und was ist ihm dort verhängt?
Feuer, das ihn sengt[43]."

Nach mosleminischer Auffassung werden die Toten aus den Gräbern zu dem Gerichtsfeld emporgetragen. Dem gibt der Koran Ausdruck (Sure 79, 1—4):

„Heute fragen sie: „Werden wir, wie wir gewesen,
Wenn unsere Gebeine schon im Grabe verwesen?
Eine Wandlung wär' es, uns zum Bösen!
Ein Stoß in das Horn, und sie werden erhoben
Zum Gerichtsfelde droben![44]

Das „Paradies" des Islam ist ein Paradies der Freude und die Erfüllung im Diesseits nie gekannter materieller Genüsse. So heißt es im Koran (Sure 78, 1—41):

„Doch der Gottesfürchtigen harren Asyle,
Der Rebgärten viele,
Schönbusige Gespielen,
Becher voll Weines;
Ihr Ohr bedrängt nicht Lüge noch Gemeines:
Mit Worten kann es niemand sagen[45]."

Nach W. Rudolph[46] entspringt die Vorstellung von den Paradies-Jungfrauen allerdings der „Phantasie" Mohammeds. Wie wir in den Koran-Suren sahen, wird die islamische Hölle so grausig geschildert[47], daß man den Eindruck haben kann, sie solle in ihrer Art die Moslem abschrecken und sie so zur Erfüllung der religiösen Pflichten antreiben. Eines Mittlers oder Fürsprechers für das Leben nach dem Tode bedarf es im Islam nicht. Die anthropologische Frage nach der Unvollkommenheit und Sünde wird für den Menschen im Islam nicht gestellt, sie ist vielmehr eine Frage des Menschen an Gott. So heißt es im Koran (Sure 46, 6—13):

„Wer spricht, unser Herr ist Allah und gerade wandelt,
für die ist nichts zu befürchten, nichts wird sie betrüben.
Sie werden in Eden wohnen für immer und ewig,
zum Lohn für ihr Wirken auf Erden[48]."

---

[42] Hawija = „Abgrund", Name für Hölle.

[43] H. Grimme: „Der Koran", S. 24; vgl. auch Sure 99, 1—8 (H. Grimme: „Der Koran", S. 24); vgl. auch Sure 78, 1—41 (H. Grimme: „Der Koran", S. 35).

[44] H. Grimme: „Der Koran", S. 34.

[45] H. Grimme: „Der Koran", S. 35; vgl. besonders aber Sure 56, 1—56 (H. Grimme: „Der Koran", S. 39).

[46] W. Rudolph: „Die Abhängigkeit des Quorans vom Judentum und Christentum", S. 32.

[47] Vgl. die Vorstellung vom siedenden Wasser, das die zu Höllenqualen Verurteilten trinken müssen.

[48] H. Grimme: „Der Koran", S. 62.

b) Die Gnadengabe Gottes

Wie wir früher gesehen haben, ist primitive Religiosität Diesseits-Frömmigkeit. Trotzdem kann die Frage von dem Leben nach dem Tode auch hier nicht verstummen. In den meisten Fällen gibt sie aber die Antwort nach innerweltlichen Gesichtspunkten. Es ist aber ein Beweis für die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit des Zeugnis-Anliegens der eingeborenen Christen, daß sie die Dinge dieser Welt gleichsam als Nichtigkeiten gegenüber der ihnen durch die christliche Hoffnung verbürgten himmlischen Herrlichkeit ansehen. Der Christ singt seine freudigen Hoffnungs- und Auferstehungslieder. Er kennt keine Totenklage. In seinem Glauben ist das diesseitige Leben ein Übergang zur „zukünftigen Stadt“[49]. Hier tritt der verschiedene Standort zweier Religiositäten besonders in Erscheinung: die immanent — weltfreudige Religiosität primitiven und die transzendent-ewigkeitsfreudige christlichen Glaubens. Der christliche Auferstehungsglaube spricht von dem ewigen Leben als einem Leben nach einer neuen Ordnung und Seinsweise, eben nicht κατα σάρκα sondern κατὰ πνεύμα: „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur, das alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden[50].“ So schreibt ein Pokomo-Christ an einen Neukirchener Missionar in die Heimat: „Ach, mein Herr, es gibt viele große Weltnachrichten, doch sie sind durchaus schlecht. Die aber dem Herrn angehören, freuen sich; denn sie sind fertig mit dieser Welt und warten, wie du auch schreibst, auf das kommende, tausendjährige Friedensreich, wo Löwe und Rind miteinander weiden, ohne einander ein Leid zu tun[51].“ Es ist überraschend und zugleich tröstlich, wie weit die eingeborenen Christen in der Glaubenserkenntnis über das christliche Ewigkeitsleben gekommen sind. Mit großer Sehnsucht und Freude erwarten sie den Tag, an dem sie mit allen Christen sich in der Ewigkeit verbinden können. Dieser Erkenntnis gibt der Pokomo-Christ (Ost-Afrika) Tschadoro in einem Brief an den Neukirchener Missions-Inspektor Stursberg Ausdruck: „Und weiter lasen wir das Buch, daß Johannes den Himmel offen sah und sah Gottes Lamm, und es stand, und es sah viel, viel Leute aus allen Nationen, selbst Pokomo. Und wir freuen uns sehr, denn wenn wir dort ankommen, bekommen wir nur Friede und Freude. Heute sind Jesu Jünger zerstreut. Aber dort sehen wir einander, die, welche vorausgingen, und die, welche übrigblieben. Dort wohnen wir zusammen, dort werden wir mit Freuden sein und Tag für Tag loben, ohne daß es je aufhört[52].“ Alle primitiv-heidnische Vorstellung vom Leben nach dem Tode, jede Ahnen- und Totenverehrung scheint überwunden zu sein in dem Augenblick, in dem das sieghafte Osterlicht der Auferstehung Jesu Christi in die dunklen und zweifelnden Herzen der Eingeborenen hineinleuchtet. Alle Ungewißheit über das Leben nach dem Tode ist im Blick auf den auferstandenen Christus geschwunden. Nicht mehr ungewisse Traurigkeit, sondern gewisse Freudigkeit. So jubelt der Papua-Christ Iqicnuc:

[49] Hebräer 13, 14.
[50] 2. Kor. 5, 17; auch 2. Petr. 3, 13.
[51] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1925, 47. Jahrg., S. 224.
[52] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1895, 17. Jahrg., Sp. 65.

1. „Er ist auferstanden. Und weil er auferstanden ist,
Freude, und weil Jesus vorangegangen ist,
darum werden wir einst ebenfalls auferstehen."

2. „Freuen wir uns! Freuen wir uns doch!
Die Wächter bewachten nur das leere Grab.
Darum wollen wir uns freuen und ihn loben![53]"

Die freudige Gewißheit des ewigen Lebens erfüllt die eingeborenen Christen. Sie geht dahin, daß Christus am Ende der Tage ihnen den Himmel schenken wird. So sagt der Papua-Christ Filuckicuc:

„O Freunde, wenn Jesus erscheint,
und wenn die Erde vergeht,
dann wird er uns den Himmel schenken.
O Jesus, laß mich in deinen Händen ruhen[54]."

Das Glück und die Freude, mit dem Herrn Christus nach dem Tode zusammen zu sein, mit ihm leben zu können, ist unter den eingeborenen Christen groß. Es wohnt etwas von der Glut des urchristlichen Ewigkeits- und Hoffnungsglaubens in ihnen. Diesem Glück gibt der Papua-Christ Zulecnuc Ausdruck:

„O wir hier sind Tote,
o lebendiger Herr
o erwecke uns und hilf uns,
o daß wir mit dir leben[55]."

Ähnlich äußert sich der Papua-Christ Ocnilic:

„O ein Leben hat er uns gegeben,
da werden wir bei ihm sein,
hören wir doch diese Worte;
sie sind Wahrheit[56]."

Es ist ein dankbares Zeugnis für die gewissenhafte und ernste Arbeit der christlichen Mission unter den Angehörigen primitiver Religiosität, wenn das Werk des Herrn Christus recht gewürdigt und verstanden wird. Weder Opfer noch mystische Hingabe können uns die Tür zum Himmel öffnen. Das hat uns Gott selbst durch seinen Sohn Jesus Christus getan. Diesem Glauben gibt der Papua-Christ Gamulu Ausdruck in seinem Lied:

„Laßt uns die Herzen erheben zum Himmel.
Um unsertwillen starb er und stand wieder auf
und hat uns die Himmelstür geöffnet.
Da hinauf laßt uns streben zum Himmel![57]"

---

[53] Christliches Papua-Gesangbuch „Gaepapia", Nr. 61, 1, 2, S. 52, Iqicnuc / Dr. Keysser.
[54] Christliches Papua-Gesangbuch „Gaepapia", Nr. 342, S. 205, Filuckicuc / Dr. Keysser.
[55] Christliches Papua-Gesangbuch „Gaepapia", Nr. 307, S. 187, Zulecnuc / Dr. Keysser.
[56] Christliches Papua-Gesangbuch „Gaepapia", Nr. 350, S. 209, Ocnilec / Dr. Keysser.
[57] Christliches Papua-Gesangbuch „Gaepapia", Nr. 67, 2, S. 57, Gamulu / Dr. Keysser.

Zeugnisse von besonderer Bedeutung und Kraft sind diejenigen, die vor dem Tode der eingeborenen Christen abgelegt wurden. Häufig sind dies Zeugnisse vom ewigen Leben. So berichtet der Neukirchener Missionar Schulz aus Nkalinsi (Ost-Afrika) von einer alten Christin mit Namen Ntitihera, die vor ihrem Tode ein umfassendes Zeugnis für den Herrn Christus ablegte: „Ja, ich weiß, daß auch ich sterben werde, wie auch meine Eltern und Kinder gestorben sind; aber ich weiß auch, daß Jesus mich auferwecken wird zum ewigen Leben; denn hast du mich nicht gelehrt, daß, nachdem er, der Sohn Gottes, für die Sünden der Menschen als Verfluchter am Kreuze starb, er am dritten Tage von den Toten auferstanden ist, trotz der Versiegelung des Grabes und der Grabeswächter?! Und hat dieser Jesus nicht gesagt, daß er uns auferwecken und aufnehmen wolle in sein Reich? Ich sterbe, du stirbst, deine Frau stirbt, deine Kinder, alle Menschen sterben, aber die Geliebten des Herrn sterben nur, um zu leben!" Ich: „Wer sind denn die Geliebten Jesu?" — Sie: „Alle, die auf seine Stimme hören und ihm folgen[58]." Missionar Kreck von der Rhein. Mission berichtet aus Nias im Jahre 1938, wie ein eingeborener christlicher Lehrer den Tod seiner Frau erlebt: „Obwohl die Trennung große Traurigkeit ist, so bin ich doch getröstet, weil sie sich in der Todesstunde fest an ihren Herrn klammerte. Ich bin fest überzeugt, der Herr hat sie angenommen. Sie konnte nicht ruhig werden, bis sie allein im Raum zu Gott betete, obwohl wir schon zusammen gebetet hatten. Es war ihr, als ob Gott sie rufen würde, dann rief sie noch einmal den Herrn um Hilfe an: Hilf mir, Herr Jesus, hilf mir, Gott! und darüber brach ihr Leben ab[59]." In einem Briefe an den Basler Missionar Stutz schreibt der eingeborene Evangelist G. Esombe aus Sakkayeme (Kamerun): „Wir denken so viel an Euch, und ich weiß nicht, ob wir uns einmal sehen werden von Angesicht zu Angesicht auf dieser Erde. Wenn es nicht mehr sein sollte, so haben wir doch die Hoffnung, uns droben wiederzusehen, wo keine Trennung mehr sein wird, noch Krieg, noch Streit unter den Völkern[60]." Ähnlich schreibt der Pokomo-Lehrer Simeon vom Tana (Ost-Afrika) an den Neukirchener Missions-Inspektor Nitsch: „Jedoch ich danke Gott, daß, wenn wir überwinden, wir uns dort oben in der Herrlichkeit sehen werden. Denn die, welche hier das Kreuz und die Schwierigkeiten überwinden, denen wird dort ihre Krone gegeben[61]." Die Kraft des christlichen Auferstehungsglaubens läßt alle Leiden dieses Todesleibes und der Welt überwinden. Das ist die Botschaft, die die eingeborenen Christen, hier der Aussätzige Kiase, ein Schambala, seinen Landsleuten zurief: „Hört es, Leute, hört es, Leute, keine Leiden mehr, keine Schmerzen mehr, keinen Aussatz mehr, Leute, Leute, hört es![62]" So

[58] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1935, 57. Jahrg., S. 85.
[59] Missionsarchiv, Rhein. Mission, Missionar Kreck, Jahresbericht 1938, S. 1, Missionsstation: Laweloe-Nias.
[60] Der Heidenbote (Basel), Nr. 3, März 1920, 93. Jahrg., S. 40.
[61] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1937, 59. Jahrg., S. 207; vgl. einen ähnlichen Brief eines christlichen Pokomo-Lehrers an den Neukirchener Missionar Böcking (Der Missions- und Heidenbote, 1937, 59. Jahrg., S. 19; auch: Der Missions- und Heidenbote, 1926, 48. Jahrg., S. 261).
[62] C. Ronicke: „Afrika ruft!", S. 130.

schauen die Christen voller Hoffnung auf die Ewigkeit[63]. D. Westermann läßt in seinem bedeutenden Buche: „Afrikaner erzählen ihr Leben![63]“ einen Buschmann-Christen von dem Leben nach dem Tode sagen: „Ich erwarte von dieser Welt nichts mehr. Es ist mein Bestreben, meinem Herrn treu zu dienen, solange ich kann. Wenn es zum Sterben geht, habe ich den einen Wunsch, daß Gott mich aufnehmen möge in sein Reich.“ Schon primitive Religiosität erkannte den Mangel eines Bindegliedes zwischen diesseitigem und „jenseitigem“ Leben. Irgendwie wurde das Herz des Menschen nicht frei von der Furcht, wenn man an jene als Übergang in das andere Leben anzusehende Cäsur des Todes dachte. Aus solcher Erwägung hat man sich die Vorstellung von einem Begleiter in das zukünftige Leben entstanden zu denken. So ist es beispielsweise die Aufgabe des Zauberpriesters der Dajak auf Borneo, auf dem Totenfest die Seelen der Verstorbenen in die Totenwelt zu geleiten. Dies geschieht mittels einer ausgedehnten, sich über Tage hin erstreckenden Litanei des Zauberpriesters, in der er die sehr schwierige Reise beschreibt und besonders grauenvoll ausmalt. In Tarantang legte der alte Zauberpriester Bapa Limin sein lange ausgeübtes Amt nieder und wurde Christ. Das heidnische Volk war bestürzt und ratlos, wer jetzt die Seelen zur Totenwelt führen sollte. Bapa Limin antwortete: „Kommt gleich zum rechten Seelenführer, Jesus Christus, dann hat es keine Not[65]!“ J. M. Nordmo berichtet von einem chinesischen Christen, der es ablehnte, auf dem großen Feng-Clan-Friedhof beerdigt zu werden, da er nicht die Flamme des brennenden Papiers benötigte, die ihm den Weg in die Ewigkeit zeigen sollte: „Er kannte den Weg, den Weg des Kreuzes. Dort ruhte er sicher. Keine Götzendunkelheit schwebt über dem Hügel, der Fengs sterbliche Reste bezeichnet. An dessen Stelle schüttet die Gewißheit der Wiederauferstehung ein unsterbliches Licht über ihn[66].“ Das christliche Auferstehungsleben ist eine ganz andere, eben nicht dem Diesseits-Leben gleiche „Lebens“-Situation. Es ist der ewige „Aeon“, von dem Jesus sagt, daß die Menschen dort weder freien noch sich freien lassen, „sondern sie sind gleichwie die Engel Gottes im Himmel[67]“. Darin besteht das einzige „Glück“ für den Menschen, daß ihm durch Christi Blut und Gerechtigkeit das Auge für das ewige Leben geöffnet wird. Missionar Lack von der China-Inland-Mission berichtet von einem treuen, christlichen Chinesen und seinem Glauben. Der Herr öffnete sein Herz in einem Gottesdienst. Einige Zeit später trat er in das Arbeitszimmer des Missionars. Es kommt zu einem Gespräch zwischen beiden: „Herr Li, haben Sie ewiges Leben?“ Er antwortete: „Nein!“ Ich fragte: „Wünschen Sie ewiges Leben?“ Er antwortete: „Ja, ich sehne mich danach, ewiges Leben zu empfangen.“ Ich sagte:

---

[63] Rm. 8, 18.

[64] D. Westermann: „Afrikaner erzählen ihr Leben“, S. 20.

[65] Der Heidenbote (Basel), Nr. 4, April 1938, 111. Jahrg., Titelbild und dessen Beschreibung.

[66] J. M. Nordmo: „Demons Despoiled“, S. 60. „No gloom of idols' darkness hovers over the mound marking Feng's remains; instead, the certainty of resurrection sheds over it an undyng light.“

[67] Mtth. 22, 30.

„Nehmen Sie das Neue Testament und lesen Sie 1. Joh. 5, 11 und 12." Er tat es und las: „Und das ist das Zeugnis, daß uns Gott das ewige Leben hat gegeben, und solches Leben ist in seinem Sohne. Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben. Wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht." – Er fragte: „Wo ist ewiges Leben?" Ich erwiderte: „Was sagt das Buch?" Er las die Stelle wieder und sagte endlich: „O, es ist in Jesus!" Ich fragte: „Und wie können wir das erhalten?" Er entgegnete: „Ich muß Jesus in mein Herz aufnehmen[63]." Die hinduistische Karman-Frömmigkeit, der der Gedanke der transzendenten Vergeltung zugrunde liegt, lebt in der Vorstellung von dem Weiterleben der Seele des Menschen nach dem Tode in einer anderen, höheren oder niederen Existenz. Hier klafft der Unterschied zum christlichen Glauben. Der Christ lebt schon im diesseitigen Leben in zwei Dimensionen, der sarkischen und pneumatischen. Beide Sphären haben ihre Wirklichkeit. Sarkische und pneumatische Realität liegen bis zur Vollendung der pneumatischen im Leben der Auferstehung nach dem Tode in einem steten Kampf. Im ewigen Leben ist die sarkische von der pneumatischen völlig absorbiert. Dieses jenseitige Leben hat eben nicht mehr die Tendenz des Kommens und Gehens und der Erhaltung. Es fehlt im Hinduismus außerdem ein persönlicher Gott, der die richterlichen Entscheidungsfunktionen vornimmt. Diese Lücke fühlen die Fremd-Religionen. Aber auch darin überwindet der christliche Glaube. Sein Gott ist zwar ein Richter, aber in noch weit größerem Umfange ein Vater, der nachsieht und vergibt. Dem Christen verbürgt das Kreuz und die Auferstehung Christi die Gewißheit des Weiterlebens nach dem Tode. Christus hat uns den Himmel geöffnet. Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Der Basler Missionar Veil zeigt uns an einem Brahmanen, wie gerade der christliche Ewigkeitsglaube ihn derart überwand, daß ihn sein christlicher Name stets an die Glaubensgewißheit der Auferstehungstatsache erinnern sollte: „Am Sonntagmorgen, dem 24. Juni, um 8.00 Uhr kam B. (Balrama). Ich hatte schon vorher seiner gedacht. ‚Der will sich taufen lassen', hieß es in mir, als ich ihn kommen sah, und so war es. Das war eine unaussprechliche Freude für uns und ein heller, prächtiger Sonntagmorgen, trotz Monsum-Nebels und Regens. Nach gründlicher Unterredung und nachdem er die Brahmanenschnur durchschnitten und auf den Boden geworfen hatte und ich ihm zum Entfernen des Zopfes geholfen hatte, beteten wir und dankten dem Herrn für den Sieg seiner Gnade und Wahrheit. Mit seiner Frau hatte er vor seinem Weggang in Liebe geredet und ihr gesagt, daß er heute sein Heil gewiß machen müsse. Sie hatte ihm darauf – wie gewöhnlich in letzter Zeit, wenn er mit ihr über Religiöses hatte reden wollen – ärgerlich gesagt, er solle tun, was er wolle. Die Taufe wurde auf 3.00 Uhr nachmittags festgesetzt. Bis dahin verbrachte er die ganze Zeit bei mir in meinem Zimmer mit Betrachtung des Wortes Gottes und Gebet. Die Wahl eines neuen Namens wolle er mir überlassen, wählte sich dann aber nach einigem Zögern den Namen ‚Amruta', d. h. unsterblich, denn, sagte er, er sei jetzt der Sünde und Welt gestorben und wolle fortan nur Christo leben und daran solle ihn

[63] Der Missions- und Heidenbote (Neukirchen), 1928, 50. Jahrg., S. 12.

sein Name immer erinnern; und das war etwa nicht nur eine christliche Phrase[69]."

Ähnlich wie das Hindutum hat auch der Buddhismus eine zweifache Vorstellung vom Leben nach dem Tode: einmal die von dem Samsara, das andere Mal die von dem End-Nirvana. Die Körperlichkeit erlebt den sichtbaren Verfall. So heißt es in einem buddhistischen Text:

„Die Leiblichkeit einst ablegen
In den Welten die Wesen all,
. . .[70]"

Auch der Buddhismus kennt die im Orient (Indien, Persien) geübte Sitte der Leichenverbrennung[71]. Die buddhistische Unsterblichkeit besteht eben in der „unverlierbaren Erlösung des Geistes[72]. Diese kostbare Perle gewinnt der Buddhist schon in diesem Leben in der zeitweisen Versenkung[73]. So sagt beispielsweise der buddhistische Mönch Kaecagno:

„Im Reich der Sinnenmächte sinnenrein
Wart' ab die Zeit, im Leben schon erlöst[74]."

Hier kommen sich — so will es scheinen — christlicher Glaube und buddhistische Religiosität am nächsten. Der christliche Glaube hat die Gewißheit der Erlösung und Gotteskindschaft schon in diesem Leben[75], aber das andere besteht ebenso zu Recht, daß wir hier auf Hoffnung[76] und im Glauben leben, daß die wirkliche Gotteskindschaft, das Schauen[77] des Vaters von Angesicht zu Angesicht, aber erst bevorsteht. So ist also trotzdem die Gotteskindschaft in diesem Leben noch nicht vollkommen. Im Buddhismus ist die zeitweise Innerung schon in diesem Leben ein dem Inhalte nach vollständige. Eine Veränderung des Inhaltes wie beispielsweise das christliche Schauen der unmittelbaren Nähe Gottes tritt auch nach dem Eingehen in das Nirvana nicht ein. Der Eintritt in das Nirvana ist lediglich eine Veränderung der Form nach. Darüber hinaus bestehen grundsätzliche Unterschiede zwischen buddhistischem Nirvana und christlicher Ewigkeit. Der Christ „lebt" (allerdings unter anderen, Diesseits — gegensätzlichen Umständen) im Schauen Gottes. Das Ewigkeitsleben ist für ihn eine „ausdrückbare" Realität. Der christliche Jenseitsglaube spricht nicht von Nirvana, sondern von einem anderen Reich[78], eben dem Reiche Gottes, in dem Gott der Herrscher ist, im Gegensatz zum Reich der Welt, in dem der Satan

---

[69] Missionsarchiv, Basler Mission, Indische Mission, Kanara, 1883, II. Bd. 82, Stationsbericht des Basler Missionars Veil, Station Merkara Nr. 182.
[70] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 117; auch 184.
[71] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 216.
[72] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 47, 93, 118.
[73] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 129, 245.
[74] K. E. Neumann: „Die Lieder der Mönche und Nonnen", S. 102.
[75] Gal. 3, 26; 1. Joh. 3, 1; Eph. 2, 19.
[76] Rm. 4, 18; 5, 2; 8, 24; Kol. 1, 27; 1. Thess. 4, 13; 5, 8; Tit. 3, 7.
[77] Ps. 42, 3; 2. Kor. 5, 7.
[78] Ps. 145, 13; Mtth. 25, 34; Lc. 23, 42; Joh. 18, 36; Mtth. 6, 33.

seine Herrschaft aufgerichtet hat. Die Polarität, wie sie gerade die christliche Glaubenslehre auszeichnet, so zum Beispiel Licht — Finsternis, Diesseits — Jenseits, Gott — Satan hat ihre besondere Bedeutung für den christlichen Jenseitsglauben. Während vom buddhistischen Nirvana vorwiegend nur negative[79] Aussagen gemacht werden, die aus dem Gegensatz zum diesseitigen Leben geworden sind, spricht der christliche Glaube von dem Jenseits in einer lebendigen, positiven Vorstellung. Sicherlich sind auch hier die diesseitigen Formen aufgehoben, jedoch ist das ewige Leben nicht formlos. Es ist kein Erloschensein, sondern in betonter Weise ewiges L e b e n. Im Buddhismus wird freilich mit der persönlichen Sünde und Schuld der Tod nicht in Verbindung gebracht. Auch von der aufschwingenden Freude, die uns die Gewißheit der Auferstehung des Heilandes Jesu Christi für unsere Überwindung des Todes vermittelt und uns zu neuem Leben für Christus antreibt, ist in der buddhistischen Vorstellung nichts zu spüren. Wir stellen kein jubelndes osterfreudiges Aufjauchzen des Christen im Glaubensblick auf Kreuz und Auferstehung des Herrn und darum kein neues, als Zeugnis der Überwindung dankbar-dienstbereites Leben für Christus[80], sondern ein wohliges, die Früchte der Weltentsagung genießendes Empfinden der Überwindung grausiger Todesschmerzen fest[81]. Der Sinn und der Zweck des Gerichtes beim Eingehen in das Nirvana ist nicht wie im christlichen Glauben ein Spruch (hier des l e b e n d i g e n Gottes) über Annahme und Verwerfung, sondern ein sich selbst auslösendes Urteil über die diesseitigen Lebenstaten. So heißt es in einem buddhistischen Text:

„Die Menschen, die für nichts achten
Die Götterbotschaft leichten Sinns,
Müssen gar lange Qual leiden
Zu niederer Daseinsform verdammt[82]."

Selbst das Leben in einer der 8 buddhistischen Höllen ist ein Leben der Wiedergeburt, wenn auch in der niedrigsten Existenz, eben dem Höllendasein[83]. Der gewaltige Unterschied zum christlichen Ewigkeitsglauben erscheint evident. Im christlichen Jenseits-Glauben handelt es sich um eine klare Entscheidung des l e b e n d i g e n Gottes: Entweder die Verwerfung zur ewigen Verdammnis oder die Annahme zur ewigen Gotteskindschaft. Diese Gotteskindschaft, das Schauen der doxa theou ist, wie schon gesagt, ein Diesseits — gegensätzlicher L e b e n s -

[79] Vgl. besonders darüber K. Seidenstücker: „Über das Udana", S. 127; auch H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 162.

[80] 2. Kor. 5, 17.

[81] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 33.

[82] H. Oldenberg: „Reden des Buddha", S. 175, 307.

[83] Vgl. hierzu R. Otto Franke: „Dhamma-Worte", S. 31, Vers 17:

„Hienieden und dort drüben leidet der,
der Böses tat, er büßt an beiden Stellen,
Hier drückt ihn: ‚Böses habe ich getan',
Und dort quält ihn noch mehr die Pein der Höllen."

Vgl. auch ähnlich K. Seidenstücker: „Pali-Buddhismus in Übersetzungen", S. 52, 56; vgl. auch allgemein über die buddhistischen Höllen: R. O. Franke: „Maudgalyanas Wanderung durch die leidvollen Welten" in Z. M. R., 1930, S. 1 ff.

Status[84]. Wie zeigt sich nun in der missionarischen Praxis die Überwindung buddhistischer Jenseits-Vorstellung durch die christliche Botschaft? In einer Aussprache eines Chinesen mit dem eingeborenen Pfarrer Zhi Limfong erklärte dieser, daß die christliche Beerdigung zu einfach sei. Sicherlich, entgegnete Pfarrer Zhi Limfong, ist im Vergleich zu den buddhistischen Totenmessen und den Totenopfern die christliche Beerdigung einfach. Aber es kommt auf den Trost und den gewissen Frieden an, der eben als christlicher nachhaltiger ist. Die christliche Botschaft von der Auferstehung, unsere Gebete und Lieder verharmlosen keineswegs den Ernst des Todes, trösten uns aber in diesem Ernst, da ja Christus dem Tode die Macht genommen und uns die Gewißheit des ewigen Lebens geschenkt hat[85].

Gerade die Missionare, die bis vor kurzem in China dienten, konnten bestätigen, daß bis auf den heutigen Tag die Verehrung der Ahnen eine nicht unbedeutende Rolle im religiösen Leben des chinesischen Volkes spielt. Die christliche Mission hat sich also mit diesem Phänomen heidnischer Religiosität zu befassen, indem sie darauf aufmerksam machen muß, daß die Verehrung der Ahnen nicht so sehr eine Sache des religiösen Lebens als vielmehr der Pietät, d. h. eine ethische Verpflichtung ist. Kung-Fu-tse hat wohl für sich diese Unterschiede zwischen Religion und philosophischer Ethik durchaus anerkannt[86]. Das schließt nicht aus — und die tatsächlichen Verhältnisse in China beweisen es —, daß im chinesischen Volksleben die Ahnenverehrung zu einer Sache der Religiosität gemacht wurde. Im Hintergrund einer religiösen Ahnen-Verehrung steht die primitiv-religiöse Vorstellung vom Totengeist. Er ist aber in primitiver Religiosität in die Reihe der dämonischen Gottheiten eingegliedert worden. Der Christ kann nicht an Geister, etwa an die des Totenreiches glauben. Er kann auch nicht die Geister der Verstorbenen anbeten, er kann sie höchstens in seine Fürbitte nehmen. Der Christ glaubt an ein ewiges Leben, eine Auferstehung und an ein Weiterleben der in dem Herrn Christus verstorbenen Brüder und Schwestern. Er ist aber weit davon entfernt, den verstorbenen Gotteskindern göttliche Ehren zuteil werden zu lassen, ihnen Altäre und Tempel zu errichten. Auch bei Lao-tse gibt es kein Jenseits im christlichen Sinne, vielmehr findet man bei ihm an dieser Stelle den mystischen Status der Schauung, des mystischen Erkennens des „All-Sinns". Es trifft also im großen und ganzen hier das zu, was zu der Vorstellung des buddhistischen Nirvana gesagt werden mußte. Bei der christlichen Ewigkeit handelt es sich um L e b e n, wenn auch im diesseitig-gegensätzlichen Sinne. Eben darin zeichnet sich der christliche Ewigkeitsglaube gegenüber den beiden fernöstlichen Jenseits-Auffassungen aus. Im Jenseits-Glauben werden gegenüber der diesseitigen Erlösungspraxis die Rollen vertauscht, indem die Vorstellung vom Jenseits im christlichen Glauben die eines Status der „Aktivität" — das Engel-Dasein ist auch ein „handelndes" Dasein —

[84] Mtth. 22, 30.

[85] Der Heidenbote (Basel), Nr. 10, Okt. 1939, 112. Jahrg., S. 135; vgl. hierzu auch Der Heidenbote (Basel), Nr. 12, Dez. 1940, 113. Jahrg., S. 170 ff.

[86] R. Wilhelm: Kung-Futse-Gespräche", S. XXIII.

in der fernöstlichen Religiosität die eines Status der Ruhe ist. Im Blick auf die heutige Situation im Fernen Osten darf man ohne Übertreibung sagen, daß auch in so gearteten religions-philosophischen Grundsätzen die spätere Diesseits-Freudigkeit ihren Grund hat, die in ihren Extremen einem materialistischen Denken Vorschub leistet, wie wir es in den letzten Jahrzehnten in China antreffen.

Wir schließen die Untersuchung der heidnischen Vorstellung vom Leben nach dem Tode im Lichte des Evangeliums mit der Betrachtung des islamischen Jenseits-Glaubens ab. Daß wir uns dieser Religiosität in der ganzen Untersuchung und auch jetzt zuletzt zuwenden, hat seinen Grund darin, daß sie auf vielen Missionsfeldern die scharfe Konkurrentin unserer missionarischen Bemühungen ist. Wir sprechen zunächst von einem nachhaltigen Einfluß, den das Christentum auf den Islam ausgeübt hat und der besonders in der islamischen Auffassung vom Leben nach dem Tode spürbar wird. Vielleicht besteht darin die Schwierigkeit einer wirkungsvollen, christlichen Islam-Mission, daß bei aller Eigenständigkeit islamitischer Glaubenslehren die christlichen Einflüsse selbst gegen die Meinung islamitischer Orthodoxie noch sehr stark sind und darum die gegnerischen Ansatzpunkte für eine missionarische Apologetik nicht so klar heraustreten wie bei den übrigen heidnischen Religiositäten. So ist der Gerichtsgedanke der beherrschende Ausdruck islamitischer Jenseits-Gläubigkeit. Die grauenhafte Ausmalung der furchtbaren Höllenqualen und der Gerichtsvorzeichen, von denen im früheren Abschnitt die Rede war, verstärkt in einem gewaltigen Ausmaß die innere Unruhe des Moslems. Auch die christliche Botschaft kennt die „Qual" der Hölle[87], auch dem christlichen Glauben wird der Ernst des Gerichtes durch sehr massive Vorzeichen angedeutet[88], dagegen wird im Islam der Vergebungs- und Gnadenakt, der die „göttliche" Wirksamkeit des christlichen „Ewigkeits-Gottes" herausstellt und das Beherrschende im christlichen Jenseits-Glauben ausmacht, völlig vernachlässigt. Das „Leben" der im Gericht gerecht Gesprochenen im Moslem-Paradies ist ein genießerischer Lebens-Status, der das Leben des Genusses im Diesseits um ein Vielfaches übertreffen kann. Daher werden viele Rebgärten, schönbusige Gespielinnen, Becher voll Weines genannt. Von einem solchen Lebens-Status ist in der christlichen Ewigkeit nicht die Rede. Die Teilhaber der christlichen Ewigkeit werden in ihr „getröstet[89]", in der Ewigkeit „werden sie weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind gleich wie die Engel Gottes im Himmel[90]". Im Glauben an den Mittler Jesus Christus — einen Mittler verwirft der offizielle Islam — sind die Christen des ewigen Lebens gewiß[91]. Mit dieser Glaubensgewißheit der

[87] z. B. Lc. 16, 23 ff.

[88] Mtth. 24, 6–7, 24, 29.

[89] Lc. 16, 25.

[90] Mtth. 22, 30; vgl. hierzu von missionstheologischer Seite: G. Simon: „Islam und Christentum", S. 110; von religionswissenschaftlicher Seite: H. J. Schoeps: „Gottheit und Menschheit", S. 115.

[91] Joh. 14, 6.

Kinder Gottes ist allerdings der Gerichtsakt nicht aufgehoben. Der weiterreichendere Gnadenakt Gottes in Jesus Christus annulliert keineswegs seinen Gerichtsakt; aber der Akt der Gnade ist eben das tiefere Anliegen des Gottes, der sich in Jesus Christus als der Vater der Liebe und Barmherzigkeit offenbarte, während es im Islam bei dem harten actus forensis Allahs trotz aller moslemitischen Betonung seiner Barmherzigkeit sein Bewenden hat. Das ist die umfassende Gnadenbotschaft christlicher Glaubensgewißheit:

„Also hat Gott die Welt geliebt,
daß er seinen eingeborenen Sohn gab,
auf daß alle, die an ihn glauben,
nicht verloren werden,
sondern das ewige Leben haben[92]."

[92] Joh. 3, 16.

SCHLUSS

Es wurde in dieser Arbeit der Versuch gemacht, die nichtchristlichen Gottheits-Vorstellungen und die mit ihnen verbundenen beherrschenden Phänomene heidnisch-religiösen Lebens in das volle Licht des Evangeliums von Jesus Christus zu stellen. Dies konnte aber nur in antithetischer Form geschehen. So ist in besonderer Weise — wie wir hoffen — die Prägnanz des christlichen Glaubens gegenüber aller nichtchristlichen Religiosität deutlich geworden. Als „Bestätigung" einer so gewordenen Prägnanz und gleichsam als Zeugnis einer „Überwindung" heidnischer Religiosität sollten die unter den drei symptomatischen „Kolumnen" jeweils in dem Abschnitt „Die Gnadengabe Gottes" angeführten Erfahrungs- und Erlebnisberichte vom Missionsfeld dienen.

Die Arbeit kann niemals den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Sicherlich ließe sich die Untersuchung noch auf andere „phänomenale" Sachgebiete religiösen Lebens — beispielsweise auf die Gedankengruppe des „Opfers" oder des „Priestertums" etc. — ausdehnen. Sie mußte sich aber in bezeichnender Weise beschränken auf die Hauptgegenstände christlicher Verkündigung — der Lehre von Gott, der von der Erlösung und der von den letzten Dingen.

Quellen- und Literaturangabe

(Der für die Arbeit angezogene Quellen- und Literaturnachweis wird nach religionskundlichen, missionskundlichen und theologischen Gesichtspunkten aufgeführt.)

A. *Religionskundlicher Nachweis.*

1. Religionskundliche Quellen:

A. Bertholet: Religionsgeschichtliches Lesebuch:
Heft 1– 8 Tübingen 1926 [2]
Heft 9–13 Tübingen 1928 [2]
Heft 13–17 Tübingen 1930 [2]

W. Caland: Das Jaiminiya-Brahmana in Auswahl, Text, Übersetzung. Indices in Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam Afdeeling Letterkunde. Amsterdam 1919.

P. Deussen: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's I, 1 – I, 3. 4, 5. Leipzig 1922.

K. Florenz: Die historischen Quellen der Shinto-Religion, aus dem Altjapanischen und Chinesischen übertragen und erläutert. Göttingen 1919.

R O. Franke: Dhamma-Worte, Dhammpada des Südbuddhistischen Kanons in Religiöse Stimmen der Völker. Herausgegeben von Walther Otto: Die Religion des alten Indien, Bd. IV. Jena 1923.

R. O. Franke: Maudgalyayanas Wanderung durch die leidvollen Welten in Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 1930, 45. Jahrgang.

W. Geiger: Samyutta-Nikaya: Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pali-Kanon der Buddhisten zum ersten Male ins Deutsche übertragen. München 1925.

C. Grill: Laotses Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut. Tübingen 1910.

Th. Fr. Griguell: Der Koran. Aus dem Arabischen für die „Bibliothek der Gesamtliteratur" neu übersetzt. Halle 1901.

H. Grimme: Der Koran. Ausgewählt, angeordnet und im Metrum des Originals übertragen. Paderborn 1923.

H. Haas: Amida Buddha unsere Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhavati-Buddhismus. Göttingen 1910.

A. Hillebrandt: Aus Brahmanas und Upanishaden. Gedanken altindischer Philosophen in „Religiöse Stimmen der Völker", herausgegeben von Walther Otto: Die Religionen des alten Indien I. Jena 1921.

K. E. Neumann: Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's. Berlin 1899.

K. E. Neumann: Die Reden Gotamo Buddhas, Bd. I–III. Aus der mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons. München 1922.

Nyanatilika: Reden des Buddha. Aus dem „Anguttara-Nikaya" (Einer- bis Dreierbuch). München 1923.

H. Oldenberg: Reden des Buddha. Lehre / Verse / Erzählungen. München 1922.
R. Otto: Vischnu Narayana in „Religiöse Stimmen der Völker". Jena 1917.
R. Otto: Siddhanta des Ramanuja in „Religiöse Stimmen der Völker". Jena 1917.
R. Otto: Gottheit und Gottheiten der Arier. Gießen 1932.
K. Seidenstücker: Pali-Buddhismus in Übersetzungen. Texte aus dem buddhistischen Pali-Kanon und dem Kammavacam. Breslau 1911.
K. Seidenstücker: Iltivuttaka. Eine kanonische Schrift des Pali-Buddhismus. Leipzig 1921.
K. Seidenstücker: Udana. Das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen. Eine kanonische Schrift des Pali-Buddhismus. Augsburg 1920.
K. Seidenstücker: Über das Udana. Inaugural-Dissertation. Leipzig 1913.
W. Schubring: Worte Mahaviras. Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina in „Quellen der Religionsgeschichte". Herausgegeben im Auftrage der religionsgeschichtlichen Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. (Band 14, Gruppe 7.)
L. v. Schröder: Bhagavadgita. Des Erhabenen Sang. In „Religiöse Stimmen der Völker", herausgegeben von W. Otto. — Die Religion des Alten Indien. Jena 1919.
D. Westermann: Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia. In „Quellen der Religionsgeschichte". Göttingen 1921.
D. Westermann: Afrikaner erzählen ihr Leben. Elf Selbstdarstellungen afrikanischer Eingeborenen aller Bildungsgrade und Berufe und aus allen Teilen Afrikas. Essen 1938.
R. Wilhelm: Laotse Taoteking. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert. Jena 1921.
R. Wilhelm: Lao-Tse und der Taoismus. Stuttgart 1925.
R. Wilhelm: Liä-Dsi. Jena 1921.
R. Wilhelm: Mong Dsi. Jena 1921.
R. Wilhelm: Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Jena 1921.
R. Wilhelm: Kung-Futse. Gespräche (Lun Yü). Jena 1914.
R. Wilhelm: I G i n g. Das Buch der Wandlungen. I. u. II. Buch. Düsseldorf-Köln 1923.
R. Wilhelm: I G i n g. Das Buch der Wandlungen. III. Buch. Jena 1924.

2. Religionskundliche Literatur:

Tor Andrae: Mohammed. Sein Leben und sein Glaube. Göttingen 1932.
Tor Andrae: Der Ursprung des Islams und das Christentum. Upsala 1926.
C. H. Becker: Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. Leipzig 1924.
C. H. Becker: „Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung" in Zeitschrift für Assyriologie, Bd. 26, S. 175 ff. Straßburg 1912.
A. Bertholet: Die gegenwärtige Gestalt des Islam. Tübingen 1926.
C. Brockelmann: „Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus." In Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 21, S. 99 ff. Leipzig/Berlin 1922.

J. Geffken: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums in „Religionswissenschaftliche Bibliothek", Bd. VI. Heidelberg 1920.

Ign. Goldzieher: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. An der Universität Upsala gehaltene Olau-Petri-Vorlesungen. Leiden 1920.

H. v. Glasenapp: Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten der Diamant-Fahrzeugs. Stuttgart 1940.

H. v. Glasenapp. Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten. Schicksale und Lebensformen einer Erlösungsreligion. Berlin/Zürich 1936.

H. Hackmann: Chinesische Philosophie. München 1927.

R. Hartmann: Die Religion des Islam. Berlin 1944.

R. Hartmann: „Die Welt des Islam Einst und Heute". In „Beihefte zum Alten Orient", Heft 1. Leipzig 1927.

R. Hartmann: „Die Krisis des Islam." In „Morgenland". Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens. Heft 15. Leipzig 1928.

G. van der Leeuw: Phänomenologie der Religion. Tübingen 1933.

G. Mensching: Soziologie der Religion. Bonn 1947.

G. Mensching: Volks- und Weltreligion. Leipzig 1938.

G. Mensching: Gut und Böse im Glauben der Völker. Leipzig 1941.

G. Mensching: Allgemeine Religionsgeschichte. Leipzig 1940.

A. W. Nieuwenhuis: Das höchste Wesen im Heidentum in Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXVII, Heft I–II, S. 30 ff. Leiden 1926.

A. Jeremias: Religionsgeschichte. München 1918.

H. Oldenberg: Buddha. Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde. Stuttgart und Berlin 1923.

R. Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen. Gotha 1925.

R. Otto: Aufsätze, das Numinose betreffend. Stuttgart/Gotha 1923.

C. H. Ratschow: Magie und Religion. Gütersloh 1947.

G. Rosenkranz: Evangelische Religionskunde (Einführung in eine theologische Schau der Religionen). Tübingen 1951.

N Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens. (Untersuchung über die Anfänge der Religion.) Deutsch von R. Stübe, 2. Bd. Leipzig 1926.

Tiele-Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte. Berlin 1931.

Ch. de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte, herausgegeben von A. Bertholet und E. Lehmann, Bd. I u. II. Tübingen 1925.

H. J. Schoeps: Gottheit und Menschheit. Die großen Religionsstifter und ihre Lehren. Stuttgart 1950.

E. Schmidt: Konfuzius. Sein Leben und seine Lehre in die Unsterblichen. Die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken. Berlin 1925.

H. Tönjes: Ovamboland. Berlin 1911.

H. Vedder: Die Bergdama. I. Teil in Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. (Fortsetzung der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonial-Instituts), 2. Bd. Göttingen 1921.

J. Wach: Der Erlösungsgedanke und seine Deutung in Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, Nr. 8. Leipzig 1922.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. In Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Faber und Horst Stephan. Herausgegeben von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 1.–5. Bd. Tübingen 1927.

B. *Missionskundlicher Nachweis.*

1. Missionskundliche Quellen.

a) Nias (Indonesien)

Missionsarchiv - Rhein. Mission (Barmen)
Original-Missions-Jahres-, Quartals-, Konferenzberichte der Nias-Mission:

1906–1925 Miss.-Station: Lolowan-Nias
1900–1908 Miss.-Station: Lolomboli-Nias
1906–1939 Miss.-Station: Laweloe-Nias
1899–1909 Miss.-Station: Lahagu-Nias
1922–1935 Miss.-Station: Lahewa-Nias
1900–1935 Miss.-Station: Loliwua-Nias
1899–1925 Miss.-Station: Ombölata-Nias
1903–1934 Pandita-Seminar (Lehrer-Seminar) in Ombölata-Nias
1905–1939 Miss.-Station: Sifaoroasi-Nias
1909–1928 Miss.-Station: Sa'oea-Südnias
1903–1940 Miss.-Station: Padang-Nias
1900–1910 Miss.-Station: Sirombi-Nias
1899–1928 / 1932–1936 Miss.-Station: Sogae'Adoe-Nias
1902–1921 Miss.-Station: Tugala-Nias
1909–1910 Miss.-Station: Telok-Dalam-Nias
1900–1939 Miss.-Station: Goenoeng-Sitoli-Nias
1900–1906 Miss.-Station: Dahana-Nias
1903–1913 Miss.-Station: Bouso-Nias
1903–1907 Miss.-Station: Biouti-Nias
1900–1915 Miss.-Station: Bawalia-Nias
1911–1939 Miss.-Station: Hilisimantanö-Südnias
1911–1939 Miss.-Station: Hilimaziaja-Nias
1901–1922 Miss.-Station: Hinako-Nias
1899–1923 Miss.-Station: Hoemene-Nias

b) Neuguinea (Indonesien)

G a e p a p i a Christliches Papua-Gesangbuch, Neuguinea.
Printed by Lutheran Mission, Finschhafen, New Guinea.
H. Boettger, Printed Manager, 1933.

Die in der Arbeit verwerteten Verse des Gesangbuches „Gaepapia" wurden zum Zwecke dieser Arbeit von Herrn Missions-Inspektor Dr. Keysser (Neuendettelsau) aus dem Papuanischen übersetzt und dem Verfasser in dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt.

c) *Afrika:*

Eingeborenen-Suaheli-Zeitschrift: „Ufalme wa Mungu", herausgeg. Usambara Agentur, Mission Iwandai, P.O. Lushoto via Tanga, T. T. unter dem Protektorat der Bethel-Mission.

1. Von Januar 1936–Dezember 1936 Nr. 1–12.
2. Von Januar 1938–Dezember 1938 Nr. 1–12.
3. Von Januar 1939–August 1939 Nr. 1–8.

Die in der Arbeit verwerteten Beiträge wurden zu diesem Zwecke erstmalig aus dem Suaheli in das Deutsche übersetzt von dem langjährigen Neukirchener Tana Missionar und späteren Suaheli-Sprachlehrer am Neukirchener Missions-Seminar, Herrn Langenbach, Neukirchen, Krs. Moers. Ihm gebührt auch an dieser Stelle herzlicher Dank!

d) *China*

Missions-Archiv - Rhein. Mission (Barmen)
Original-, Missions-, Jahres-, Quartals-, Konferenzberichte der China-Mission

1899—1909 Miss.-Station: Fukwing-China
1899—1935 Miss-Station: Kangpui-China
1903—1926 Miss.-Station: Santong-Süddhina

e) *Indien*

Missions-Archiv - Basler Mission - Basel/Schweiz.
Original-, Missions-, Jahres-, Quartals-, Konferenzberichte der Basler Indien-Mission.

1848—1850	– Ind.-Miss. IV	– Bd.	4	– Miss.-Stat.: Canara
1865	– Ind.-Miss. XXXII	– Bd.	36	– M.-St.: Canara u. Südmahratta
1865	– Ind.-Miss. XXXIII	– Bd.	37	– Miss.-Stat. Malabar u. Nilagiri
1866	– Ind.-Miss. XXXV	– Bd.	39	– Miss.-Stat. Malabar u. Nilagiri
1866	– Ind.-Miss. XXXIV	– Nd.	38	– M.-St. Canara u. Südmahratta
1867	– Ind.-Miss. XXXVI	– Nd.	40	– Gen. Konf.: Canara u. Südmahratta
1868	– Ind.-Miss. XXXVIII	– Nd.	42	– Gen. Konf.: Canara u. Südmahratta
1868	– Ind.-Miss. XXXVIIII	– Bd.	43	– Miss.-Stat.: Malabar u. Nilagiri
1869	– Ind.-Miss. XXXIX	– Bd.	45	– Miss.-Stat.: Malabar u. Nilagiri
1869	– Ind.-Miss. XXXIX	– Bd.	44A	– Gen. Konf.: Canara u. Südmahratta
1870	– Ind.-Miss. XL	– Bd.	46	– Gen. Konf.: Canara u. Südmahratta
1870	– Ind.-Miss. XL	– Bd.	47	– Miss.-Stat.: Malabar u. Nilagiri
1883	– Ind.-Miss. II	– Bd.	82	– Miss.-Stat.: Canara
1885	– Ind.-Miss. II	– Bd.	88	– Miss.-Stat.: Canara
1886	– Ind.-Miss. II	– Bd.	91	– Miss.-Stat.: Canara
1887	– Ind.-Miss. II	– Bd.	94	– Miss.-Stat.: Canara
1888	– Ind.-Miss. II	– Bd.	97	– Miss.-Stat.: Canara
1889	– Ind.-Miss. I	– Bd.	101	– Miss.-Stat.: Südmahratta
1889	– Ind.-Miss. III	– Bd.	103	– Miss.-Stat.: Malabar u. Nilagiri
1890	– Ind.-Miss.	– Bd.	105	– Miss.-Stat.: Canara
1893	– Ind.-Miss. II	– Bd.	114	– Miss.-Stat.: Canara
1894	– Ind.-Miss. II	– Bd.	117	– Miss.-Stat.: Canara
1896	– Ind.-Miss. I	– Bd.	123	– Miss.-Stat.: Südmahratta
1897	– Ind.-Miss. II	– Bd.	127	– Miss.-Stat.: Canara
1898	– Ind.-Miss. III	– Bd.	131	– Miss.-Stat.: Malabar
1899	– Ind.-Miss. II	– Bd.	133	– Miss.-Stat.: Canara
1901	– Ind.-Miss. IV	– Bd.	141	– Miss.-Stat.: Malabar
1901	– Ind.-Miss. II	– Bd.	139	– Miss.-Stat.: Canara
1903	– Ind.-Miss. I	– Bd.	146	– Miss.-Stat.: Südmahratta
1903	– Ind.-Miss. II	– Bd.	147	– Miss.-Stat.: Canara
1904	– Ind.-Miss. IV	– Bd.	153	– Miss.-Stat.: Malabar
1906	– Ind.-Miss. IV	– Bd.	161	– Miss.-Stat.: Malabar
1907	– Ind.-Miss. V	– Bd.	166	– Miss.-Stat.: Malabar
1908	– Ind.-Miss. IV	– Bd.	170	– Miss.-Stat.: Malabar
1908	– Ind.-Miss. III	– Bd.	169	– M.-St.: Canara u. Südmahratta
1909	– Ind.-Miss. III	– Bd.	173	– M.-St.: Canara u. Südmahratta
1911	– Ind.-Miss. III	– Bd.	182	– M.-St.: Canara u. Südmahratta
1909	– Ind.-Miss. IV	– Bd.	182	– Miss.-Stat.: Malabar

THE WAY OF CHRIST

A quarterly Journal of Biblical Theology on Behalf of the B.E.M Literature Committee
Jan. 1938—Jul. 1951.

Editors: Rev. F. Melzer, Ph. D., D. D.
Rev. P. E. Burckhardt, Ph. D.
Rev. M. Sanjiva Rao, B. A., L. T.
Rev. J. Rossel

(Printed and Published by Benedict Heri at the Basel. Mission Press and Book Depot, Mangalore, S. K.)

Angegebene Exemplare aus dem Archiv der evangelischen Missionsgesellschaft Basel/Schweiz.

f) *Islam*

Samuel Ali Hussein: Aus meinem Leben. Der Erstling aus Mohrenland. Wiesbaden 1939.

g) *Allgemeines*

Der Missions- und Heidenbote.

Missionszeitschrift der Neukirchener Mission, 1879—1951.

Der Evangelische Heidenbote.

Missionszeitschrift der Evangelischen Missionsgesellschaft Basel/Schweiz. 1827—1951.
J. M. Nordmo: Demons Despoiled, London, China Inland Miss. Agents: Lutterworth Press.

2. Missionskundliche Literatur:

G. Asmus:	Die Zulu. Welt und Weltbild eines bäuerlichen Negerstammes.	Essen 1939.
H. Bohner:	Wie ich den Heiden predige.	Basel 1904.
R. Allier:	La Psychologie de la Conversion chez les Peuples Non-Civilisés Tome I: Les prodromes de la crise Tome II: La crise Tome III: Les Consequences de la crise.	Paris 1925.
Th. Devaranne:	Christus an Torii und Pagode.	Gotha 1931.
W. Dilger:	Probleme der Missionsarbeit im heutigen Indien in Basler Missionsstudien, Heft 35.	Basel 1909.
L. J. Frohnmeyer:	Missionsarbeit in Indien. In „Basler Missionsstudien", Heft 29.	Basel 1905.
L. J. Frohnmeyer:	Die Hauptgesichtspunkte für die Missionsmethoden der Gegenwart. Referat anläßlich der Schweizer reformierten Predigerversammlung 1912.	
Miss.-Sekr. Frohnmeyer:	Die religiösen, moralischen und sozialen Verhältnisse im heutigen Indien.	
Miss.-Sekr. Frohnmeyer:	Heidenpredigt und Missionsschulwesen, Eingeborene Mitarbeiter, ihre Vorbildung und Gemeindearbeit. Die Referate wurden gehalten auf dem Missionskurs Indien.	Basel 1909.
G. Fischer:	Erquickung auf dem Wege. Missionsarbeit auf der Station Karkala von 1898—1904 II. Unter den Heiden.	Basel 1906.
O. Gemuseus, Kleinwelka:	Manuskript: „Gemeindebau in unserer Nyassamission".	
B. Gutmann:	Gemeindeaufbau aus dem Evangelium.	Leipzig 1925.
B. Gutmann:	Das Dschaggaland und seine Christen.	Leipzig 1925.
K. Hartenstein:	Die Mission als theologisches Problem. Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission in Furche-Studien. Herausgegeben von Dr. Hanns Lilje.	Berlin 1933.

K. Hartenstein: Das Werden einer jungen Kirche im Osten. 100 Jahre Basler Missionsarbeit in Indien. Unter Mitarbeit von Chr. Renz, A. Schosser und A. Ernst. Stuttgart und Basel 1935.

K. Hartenstein: Die missionarische Begegnung mit dem Heidentum in E. M. M. Heft 11, Nov. 1938, 82. Jahrg., S. 176 ff.

K. Hartenstein: „Indien heute" in E. M. M. Heft 6, Juni 1939, 83. Jahrg., S. 176 ff.

M. Hoch: Die Aufgaben der Missionspredigt in Indien. In „Basler Missionsstudien", Heft 8. Basel 1901.

Pfr. Hoch: Referate über Indien.

Pfr. Hoch: Überblick über Indien.

Pfr. Hoch: Die Geschichte Indiens.

Pfr. Hoch: Überblick über die indischen Völkerschaften und Sprachen.

Pfr. Hoch: Eingeborene Mitarbeiter, ihre Vorbildung und Gemeindearbeit.

Die Referate wurden gehalten auf dem Missionskurs Indien, Basel 1909.

J. Hesse: Die Heidenpredigt in Indien. Basel 1893.

K. Heim: Die Struktur des Heidentums in E. M. M. Heft 6, Januar 1939, 83. Jahrg., S. 6 ff.

J. Irle: Die Hereo. (Ein Beitrag zur Landes-, Volks- und Missionskunde.) Gütersloh 1906.

E. St. Jones: Der Christus der indischen Landstraße. Jesu Nachfolge in Indien. Einzige berechtigte deutsche Ausgabe von Paul Gäbler. Berlin 1938 [2].

St. Jones: Christus am Runden Tisch. Berlin 1930.

E. Johannsen: Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums. München 1931.

Chr. Keysser: Eine Papuagemeinde. Neudettelsau 1950 [2].

Chr. Keysser: Anutu im Papualande. Kassel 1929.

E. Kellerhals: „Kirche und Heidentum", in E. M. M., Heft 6, Juni 1939, 83. Jahrg., S. 187 ff.

E. Kellerhals: Das Volk hinterm Berg. Land, Leute und Missionsarbeit in Kamerun. Stuttgart und Basel 1935.

Missionar Krayl: Der chinesische Volkscharakter. Gedrucktes Referat, gehalten beim chinesischen Missionskurs im Basler Missionshaus, 7.–11. Februar 1921.

Missionar Krayl: Erlebnisse und Erfahrungen bei der Heidenpredigt. Gedrucktes Referat, gehalten beim chinesischen Missionskurs im Basler Missionshaus, 7.–11. Februar 1921.

Missionar Krayl: Das Glück der Chinesen. Gedrucktes Referat, gehalten beim chinesischen Missionskurs im Basler Missionshaus, 7.–11. Febr. 1921.

Miss. E. Kühnle: Wie treiben wir Heidenpredigt? Gedrucktes Referat, gehalten auf der Generalkonferenz in Bandjermasin, Febr./März 1930.
(Im Besitz der Basler Mission.)

Miss. E. Kühnle: Wie predigen wir den Heiden das Evangelium? Gedrucktes Referat von Missionar Kühnle, Borneo 1928.
(Im Besitz der Basler Mission.)

H. Kraemer: Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt. Zürich 1940.

S. Knak: Zwischen Nil und Tafelbai. Berlin 1931.

A. Lehmann: Missionsärzte helfen. In „Die Mission der Kirche". Missionsstunden aus dem Gesamtgebiet der deutschen evangelischen Weltmission, herausgegeben von Missionsinspektor Pfarrer Arno Lehmann. Dresden/Leipzig 1938.

Missionar Maisch: Das Heidentum des heutigen China in seiner volkstümlichen Ausprägung. Gedrucktes Referat, gehalten beim chinesischen Missionskurs im Basler Missionshaus, 7.–11. Februar 1921.

Missionar Maisch: Die gegenwärtige Missionszeit in China. Gedrucktes Referat, gehalten beim chinesischen Missionskurs im Basler Missionshaus, 7.–11. Februar 1921.

F. Mack: Der Wunder Anfang. Stuttgart 1937.

F. Melzer: Theologische Begegnung mit Indien. Gütersloh 1949.

F. Melzer: Christus und die indischen Erlösungswege. Tübingen 1949.

Pfr. Mühlhäusser: Die Religion der vorarischen Völker.

Pfr. Mühlhäusser: Die arischen Religionen.

E. Zur Nieden: Was jedermann heute von der Mission wissen muß. Berlin 1931.

W. Rudolph: Die Abhängigkeit des Quorans von Judentum und Christentum. Die Deutsche Evangelische ärztliche Mission nach dem Stande des Jahres 1928. Herausgegeben vom Deutschen Institut für ärztliche Mission in Tübingen. Tübingen 1928.

P. Richter: Die deutschen evangelischen Heidenmissionen. Berlin 1907.

C. Ronicke: Afrika ruft! Ein Gang über die Felder der Bethelmission in Ostafrika.

M. Schlunk: Botschafter an Christi Statt. Von Wesen und Werk deutscher Missionsarbeit. Unter Mitwirkung namhafter Missionswissenschaftler. Gütersloh 1932.

M. Schlunk: Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. Bericht über die Weltmissions-Konferenz in Tambaram (Südindien), 1938. Stuttgart und Basel 1939.

M. Schlunk: Große Missionsführer der Kirchengeschichte. Leipzig 1931.

H. Schönberger: Der Islam, wie ich ihn sah. Wiesbaden 1931.

G. Simon: Islam und Christentum im Kampf um die Eroberung der animistischen Heidenwelt. Beobachtungen aus der Mohammedanermission in Niederländisch-Indien. Berlin 1924.

G. Simon: Die Welt des Islam, und ihre Berührungen mit der Christenwelt. Gütersloh 1948.

J. Stursberg: Ferdinand Würz, Missionar und Missionspionier im Pokomoland in Brit.-Ostafrika. Neukirchen 1910.

G. Warneck: Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch. Gotha 1897.

G. Warneck: Sechzig Jahre Batakmission in Sumatra. Berlin 1925.

J. Witte: Die evangelische Weltmission, ihre Ziele, Wege und Erfolge in „Aus der Welt der Religion". Religionsgeschichtl. Reihe, Heft 4. Gießen 1928.

L. Weichert: Mayibuye i Afrika. - Kehre wieder, Afrika! Berlin 1927.

S. Zwemer: Die moslemische Frauenwelt. Gütersloh 1933.

C. *Theologischer Nachweis.*

1. Theologische Quellen:

R. Kittel: Biblia Hebraica I. u. II.

D. E. Nestle: Novum Testamentum Graece. Stuttgart 1930.

2. Theologische Literatur:

M. Albertz: Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums. Berlin 1921.

P. Althaus: Die letzten Dinge. 1926 [3].

K. Barth: Das Wort Gottes und die Theologie. (Gesammelte Vorträge.) München 1929.

M. Barth: „Der Zeugendienst der Gemeinde in der Welt", in Theologische Existenz heute — Neue Folge, Heft 21. München 1950.

O. Bauernfeind: Die Worte der Dämonen im Markusevangelium. Stuttgart 1927.

P. Baur: Gott als Vater im Alten Testament. Eine biblisch-theologische Untersuchung in „Theologische Studien und Kritik", Jahrg. 1899. Gotha 1899.

J. Behm: Die Offenbarung des Johannes. Göttingen 1949.

H. W. Beyer: Die Apostelgeschichte. Göttingen 1947.

H. W. Beyer, P. Althaus u. a.: Die kleinen Briefe des Apostels Paulus. Göttingen 1949.

K. Bornhausen: Der Erlöser. Leipzig 1927.

F. Büchsel: Das Evangelium nach Johannes. Göttingen 1946.

R. Bultmann: „Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament" in Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 135. Tübingen 1929.

R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1931 [2].

B. Duhm: „Das Buch Jesaja" in Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen 1922 [4].

B. Duhm: Israels Propheten. Tübingen 1916.

B. Duhm: Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament. Tübingen 1926.

M. Dibelius: Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909.

M. Dibelius: An die Kolosser, Epheser, Philemon. Tübingen 1927 [2].

M. Dibelius: An die Thessalonicher I. II, Philipper. Tübingen 1937 [3].

M. Dibelius: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. Göttingen 1925.

P. Feine: Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1933 [6].

P. Feine: Theologie des Neuen Testamentes. Leipzig 1931 [5].

K. Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt. Stuttgart 1925.

W. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch. Leipzig 1921 [17].

F. Giesebrecht: Das Buch Jeremia. Göttingen 1907 [2].

H. Greßmann: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels in „Die Schriften des Alten Testaments". Göttingen 1921 [2].

K. Heim: Der Römerbrief. (Gedruckte Nachschrift der Vorlesung von Professor Heim im W.-S. 1924/25.)

J. Hempel: Gott und Mensch im Alten Testament. (Studie zur Geschichte der Frömmigkeit.) Stuttgart 1936.

G. Hölscher: Die Propheten. Leipzig 1914.

H. J. Holtzmann: Hand-Commentar zum Neuen Testament I. Tübingen/Leipzig 1901.

O. Holtzmann: Das Neue Testament I. II. Gießen 1926.

E. Kautzsch: Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Tübingen 1909 [3].

G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I–III. Stuttgart 1935.

E. Klostermann: Das Lukas-Evangelium i. Hdb. z. N. T. Tübingen 1929.

E. Klostermann: Das Matthäus-Evangelium i. Hdb. z. N. T. Tübingen 1938.

J. Köberle: Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München 1905.

E. König: Das Buch Jesaja. Gütersloh 1926.

E. König: Das Deuteronomium. Leipzig 1917.

W. Koepp: Die Welt der Ewigkeit. 1921.

L. Lemme: Christliche Apologetik. Berlin 1922.

H. Lietzmann: An die Römer. Tübingen 1933 [4].

H. Lietzmann: An die Korinther I. II., besorgt von Werner Georg Kümmel (Zürich). Tübingen 1949 [4].

H. Lietzmann: Der Weltheiland. Bonn 1909.

E. Lohmeyer: Vom Worte Gottes. Bericht über den 3. deutschen Theologentag in Breslau vom 5. bis 8. Okt. 1930, in „Deutsche Theologie", 3. Bd. Göttingen 1931.

E. Mühlhaupt: D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. Göttingen 1939.

M. Noth: Das Buch Josua. Tübingen 1938.

W. Rudolph: Jeremia. Tübingen 1949.

E. Sellin: Einleitung in das Alte Testament. Leipzig 1935 [7].

E. Sellin: Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung. Berlin 1909.

A. Schlatter: Die Evangelien des Markus und Lukas. Stuttgart 1900.

A. Schlatter: Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt. Stuttgart 1931.

A. Schlatter: Erläuterungen zum Neuen Testament. Stuttgart 1908.

A. Schlatter: Der Evangelist Johannes. Stuttgart 1930.

A. Schlatter: Der Evangelist Matthäus. Stuttgart 1929.

A. Schlatter: Paulus der Bote Jesu. Stuttgart 1934.

A. Schlatter: Gottes Gerechtigkeit. Stuttgart 1935.

H. Schmidt: Die großen Propheten. Göttingen 1923.

H. W. Schmidt: Zeit und Ewigkeit. 1927.

J. Schniewind: Das Evangelium nach Markus. Göttingen 1949.

R. Schütz: Apostel und Jünger. Gießen 1921.

H. Schulte: Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament in Beiträge zur Evangelischen Theologie, Bd. 13. München 1949.

E. Stauffer: Die Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart u. Berlin 1941.

H. Stephan: Glaubenslehre. Der evangelische Glaube u. seine Weltanschauung. Gießen 1921.

C. Steuernagel: Handkommentar zum Alten Testament. Deuteronomium u. Josua. Göttingen 1900.

E. Thurneysen: Das Wort Gottes und die Kirche. München 1927.

P. Tillich: „Die Idee der Offenbarung." In „Zeitschrift für Theologie und Kirche". Neue Folge, 8. Jahrg. 1927, S. 403 ff. Tübingen 1927.

P. Volz: Der Prophet Jeremia. Leipzig/Erlangen 1922.

H. E. Weber: Eschatologie und Mystik. 1930.

G. Wobbermin: Wort Gottes und evangelischer Glaube. In „Studien zur systematischen Theologie". Herausgegeben von A. Titius und G. Wobbermin, Heft 6. Göttingen 1931.

B. Noack: Satanas und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie. Kopenhagen 1948.

LEBENSLAUF

Als erster Sohn der Eheleute Friedrich Karl Beck und Emma geb. Klein wurde ich am 19. April 1909 in Waldböckelheim, Kr. Kreuznach, geboren. Vom 6. bis 10. Lebensjahr besuchte ich die Volksschule. Ostern 1929 bestand ich die Reifeprüfung am Staatl. Gymnasium in Bad Kreuznach.

Ich widmete mich dem Studium der evgl. Theologie und studierte vom S. S. 1930 an der Universität Bonn, vom S. S. 1931 an der Universität Tübingen, vom S. S. 1932 bis W. S. 1934 wieder an der Universität Bonn.

Im Herbst 1934 bestand ich die erste theologische Prüfung.

Nach dreijähriger Verwendung im Vorbereitungsdienst der Rhein. Kirche bestand ich 1937 die zweite theologische Prüfung.

Während meiner Verwendung als Pastor in der Evgl. Kirchengemeinde Knapsack bei Köln studierte ich an der Universität Köln Geschichte und Philosophie vom W. S. 1941 bis S. S. 1942. Vom S. S. 1942 bis S. S. 1944 war ich infolge Heeresdienst beurlaubt.

1947 wurde ich zum Pfarrer der Evgl. Kirchengemeinde Oberhausen (Rhld.) gewählt und am 7. 9. 1947 eingeführt.

1950 promovierte ich an der Universität Bonn zum Dr. phil. mit einer Dissertation „Zur Phänomenologie des Teufels".